



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

LUÍS FILIPE DE OLIVEIRA MARQUES

A NOVA CRIAÇÃO DE TODAS AS COISAS

A escatologia na obra *A Vinda de Deus* de Jürgen Moltmann

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, SCJ

Lisboa
2012

À minha tia Noémia de Oliveira Marques,
de saudosa memória.

e

À Cláudia Sofia Elias Duarte,
sem a qual esta dissertação não teria sido possível.

AD MAIOREM DEI GLORIAM

Aos meus pais Manuela e Fernando
aos quais devo o acolhimento da vida que Deus lhes confiou;

Aos meus irmãos
pelos quais tenho amor profundo;

Aos meus sobrinhos,
que amo com ternura;

Ao meu tio Carlos Fialho
ao qual tenho um amor grato e filial;

Ao Pe. Lerenó Sebastião Dias,
‘porque nunca mais me largou’;

Ao Pe. Mário Rui,
por muito do que sou;

À Cláudia Agria,
pela experiência da companhia e testemunho da fé;

À Vera Doutel
pelo testemunho de fé, integridade e ternura;

Ao Seminário Maior de São Paulo de Almada
e aos amigos que nele Deus me deu,

Ao Pe. Pedro Quintella e ao Vale de Acór,
aos quais devo a crueza do amor e da verdade;

À Faculdade de Teologia e aos Mestres que nela tive,
por me ajudarem a ser melhor homem e melhor cristão;

Aos amigos de toda a vida, os vivos e aos que do Céu sorriem para a Terra.

«SURREXIT CHRISTUS SPES MEA»

Sequência Pascal

«Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efectivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime»

Gaudium et Spes, 22

INTRODUÇÃO

1. Qualquer trabalho académico é precedido de uma introdução. Deve ser escrita no início ou, como é mais sugerido, no fim? Não importa. Ao meditar sobre o seu possível estatuto metodológico e também teológico demo-nos conta que uma introdução revela algo mais profundo do que a simples enunciação exterior do que possa compor esta dissertação. Uma *introdução* diz justamente a acção de *ser conduzido para o interior* de alguma coisa (*intrum-ducere*). Nesse sentido, é agora mais verdadeira e oportuna esta categoria *introdução*. E é-o num duplo sentido:

Em primeiro lugar, não somos apenas iniciados na obra de J. Moltmann, como a noção aparente de introdução pode fazer supor, mas somos conduzidos para o interior da mesma, mediados, no caso, pela nossa leitura. Isto pode levantar a questão da interpretação mais ajustada. Todavia, nada substitui a leitura da obra e, se possível, na língua em que foi escrita. Nesse sentido, a nossa leitura já está, de algum modo, enferma.

Em segundo lugar, somos conduzidos, agora pelo próprio J. Moltmann e pela sua leitura, para uma interioridade de ordem teológica e cristológica, isto é, somos introduzidos em Cristo e, por Cristo, em Deus. Somos introduzidos no mistério de Deus, de Cristo e do Espírito Santo. No mesmo espírito, a temática escatológica sobre a qual nos debruçamos é constitutivamente uma introdução, a saber, condução por Cristo, mediante a sua morte e ressurreição, para a nova criação de todas as coisas por Deus, que em Cristo já teve início. Somos convidados a percorrer com Cristo o caminho para Deus.

Finalmente, uma introdução, segundo o sentido em que a entendemos, deve, analepticamente, fazer memória da sua génese. No fundo, uma introdução, é neste

sentido, uma espécie de *signum rememorativum* de uma história e de um itinerário que se construiu e percorreu.

2. O desejo de elaborarmos um estudo na área da teologia dogmática, nomeadamente em escatologia, foi alguma coisa que cedo habitou o nosso pensamento, pelo facto de constatararmos, que no pequeno meio que frequentamos, os temas da escatologia e os seus conteúdos pouco são considerados, quer nas discussões de café quer na pregação, e mesmo no meio académico.

Um tal silêncio talvez se deva a uma certa ignorância acerca do tema, uma douda ignorância, ou então porque, em tempos, se falou de mais e até se desvirtuou, em alguns casos, o sentido e a verdade das afirmações sobre a matéria. Também neste aspecto J. Moltmann poderá ser uma ajuda para melhor podermos falar destes temas sem a pretensão de querermos saber, como quem faz ou fez, a não ser por comparação, a experiência da morte e do que acontece depois dela. Contudo, há muita coisa que podemos enunciar, com base em Cristo, acerca do que podemos e devemos esperar, não apenas como o que será, mas como aquilo que já começou na morte sua e ressurreição.

3. A preocupação com os conteúdos escatológicos colheu resposta no curso de escatologia ministrado pelo Prof. Doutor António Martins, a quem devo mais sensibilidade e até gosto pela temática. Também nesse curso se sedimentou ainda mais o desejo de tratar de um tema da escatologia. Colhendo uma intuição de K. Rahner, decidimos dedicar um estudo ao pensamento escatológico do autor procurando enunciar e determinar na sua obra a noção de um *existencial escatológico*. Era esse o nosso tema inicial. Todavia, no decurso da investigação preparatória, fomos confrontados mais directamente com a obra de J. Moltmann, que acabou por se tornar o tema central da dissertação. Fazia todo o sentido estudar e aprofundar a sua mais recente obra sobre escatologia: *A Vinda de Deus*.

4. Para a elaboração desta dissertação seguimos uma via descritivo-analítica, na qual percorremos três passos: a apresentação dos principais protagonistas na emergência da questão escatológica no início do século XX, em âmbito protestante; a escatologia de J. Moltmann na obra *A Vinda de Deus*, que se oferece como um momento de síntese na consideração da questão escatológica na teologia protestante; finalmente, um confronto das teses escatológicas da teologia protestante com a teologia católica, a partir de três pontos concretos de observação.

5. Chamamos a atenção para o facto que, do ponto de vista metodológico, muitas das notas de rodapé visam, nomeadamente no segundo capítulo, esclarecer algum ponto mais obscuro e, mais importante, estabelecer frequentes paralelos com obras do teólogo alemão anteriores e até posteriores à que agora tratamos, uma vez que esta se apresenta também como um momento de síntese de um percurso já longo percorrido por J. Moltmann. Muito do que nela é afirmado já foi tematizado e aprofundado em outras obras anteriores que são muitas vezes supostas e, como tal, foi necessário não só lê-las (cerca de duas mil e duzentas páginas), mas expô-las sinteticamente em nota, uma vez que a nossa opção passou fundamentalmente por apresentar em corpo a doutrina escatológica de J. Moltmann em *A Vinda de Deus*.

Dispensámos a elaboração da lista de abreviaturas quer para textos bíblicos quer para documentos do Magistério. As poucas referências que ocorrem são em cada caso explicadas, de modo que quando reaparecem o leitor já sabe do que se trata.

6. Uma última palavra vai no sentido de um reconhecido agradecimento ao nosso orientador, o Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, com o qual mantivemos longos debates e discussões que foram fundamentais para que esta dissertação se pudesse realizar. Uma palavra de agradecimento vai também para aqueles que se disponibilizaram para me ajudarem na releitura paciente do texto, tendo sido muito oportunas as suas sugestões. Destes destaco o meu colega e amigo, Paulo Alves. O meu

agradecimento vai também para o apoio que me prestaram, cada qual dentro do seu âmbito específico, o Prof. Doutor Matos Ferreira e o Doutor Cónego João Seabra.

CAPÍTULO PRIMEIRO

Emergência da questão escatológica na teologia protestante: temas e protagonistas

Neste primeiro capítulo pretendemos apresentar o contexto e o desenvolvimento que na teologia protestante teve a emergência da temática escatológica na passagem do século XIX para o século XX. Período no qual a discussão exegética e teológica em torno do conteúdo da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus se confronta com os métodos histórico-críticos. Com efeito, a acentuação do carácter eminentemente escatológico da mensagem de Jesus acerca do Reino de Deus, teve como consequência a ruptura com a teologia liberal, que negava toda e qualquer afirmação dogmática acerca da pessoa de Jesus, pois, com base na pesquisa histórico-crítica, o que ela pretendia era chegar o mais próximo possível do Jesus histórico, que no fim ficou reduzido a um mestre de moral.

O debate acerca do conteúdo da mensagem de Jesus sobre o Reino, conduziu a um reequacionar da escatologia, dos seus fundamentos bíblicos e dogmáticos, da sua pertinência no conjunto da teologia. O debate, que se situa inicialmente no quadro da teologia protestante, teve repercussões no campo da teologia católica, onde a escatologia estava limitada a ser o último tratado, e, quem sabe, se o menos importante, de toda a teologia.

A emergência da temática escatológica conduziu a uma revisão do seu lugar e importância no conjunto da dogmática. Mas este novo e frutuoso desenvolvimento não se fez sem protagonistas. Portanto, seguindo uma via histórico-temática, apresentaremos os principais protagonistas e temas que estão na origem da viragem escatológica que teve início no século XIX, mas que continuou em debate. Ora, J. Moltmann é hoje como que um “produto” deste debate, que, com o seu contributo, conheceu novos desenvolvimentos e novas abordagens. O Autor propõe-se, como teremos oportunidade

de ver, desenvolver um escatologia integrante e integral, que seja capaz de integrar o que no campo da teologia, seja ela reformada, católica e mesmo ortodoxa, foi produzido acerca da temática escatológica. Deste modo, J. Moltmann constitui um momento de síntese, de cruzamento, mas também de inovação e de um novo questionar no campo da escatologia, como teremos oportunidade de ver. Contudo, primeiro importa contextualizar a obra do teólogo alemão e os protagonistas com que, directa ou indirectamente, dialoga, indo para além deles, em direcção a outras tradições.

1.1. A. von Harnack e A. Schweitzer: da moralização à escatologização da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus e a protelação da Parusia

É consensual que o contributo dado por J. Weiss (1863-1914) e A. Schweitzer (1875-1965) foi fundamental para a viragem escatológica que teve lugar na passagem para o século XX. Esta resultou da transição de uma consideração moral sobre a mensagem de Jesus vinculada no anúncio do Reino de Deus, protagonizada por A. von Harnack (1851-1930) e os defensores da teologia liberal protestante, para uma escatologização dessa mensagem, que teve início com os estudos de J. Weiss e A. Schweitzer, tendo sido posteriormente continuada por C. H. Dodd, K. Barth, R. Bultmann e O. Cullmann.

O século XIX assistiu ao desenvolvimento, em âmbito protestante, da chamada teologia liberal e da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus¹, segundo o método histórico-crítico. Este método pretendia proceder a uma renovação da fé cristã,

¹ A pesquisa histórica sobre Jesus despertou também o interesse dos intelectuais portugueses, nomeadamente, nas chamadas “Conferências Democráticas”, vulgarmente conhecidas como “Conferências do Casino”, que estavam imbuídas do espírito que marcava as ideologias de então, entre elas a crítica bíblica veiculada por E. Renan. Estava prevista para o dia 26 de Junho de 1871 uma conferência acerca de «*Os Historiadores críticos de Jesus*» por Salomão Saragga. Contudo esta nunca chegou a ter lugar, uma vez que as “Conferências do Casino” foram proibidas pelo Ministério de então. (Cf. O. LOPES, *Conferências Democráticas*, in J. SERRÃO (Dir.), *Dicionário da História de Portugal* 1/A-D (Lisboa: Iniciativas Editoriais 1971) 666-667).

superando e abandonando as afirmações dogmáticas sobre Jesus². No fundo, o seu objectivo era apresentar e propor um modo novo de chegar a Jesus e de apresentar a sua pessoa, mais consentâneo com as necessidades do homem moderno³. Em suma, o uso do método histórico-crítico e da consequente negação da dogmática cristológica por parte da teologia liberal conduziu a uma redução de Jesus a um mestre de moral e a uma leitura fundamentalmente ética do cristianismo⁴, dado que Jesus pregou nada mais que uma «*uma religião interna, moralista e espiritualizante*»⁵.

Neste contexto, em campo católico⁶, o historiador E. Renan (1823-1892) escreveu uma *Vida de Jesus*⁷ com as mesmas preocupações, o mesmo rigor histórico, e

² Cf. G. THEISSEN-A. MERZ, *O Jesus Histórico. Um Manual* (São Paulo: Loyola 2002) [original alemão 1996] 21.

³ Cf. A. CADAVID, *La investigación sobre la vida de Jesús*, in *Teología y vida* XLIII (2002) 518.

⁴ Cf. R. GIBELLINI, *Teologia do Século XX* (São Paulo: Loyola 1998) 19. A redução de Jesus a um mestre de moral e do cristianismo a uma doutrina ética levada a cabo pela teologia liberal mediante o uso do método histórico-crítico e o abandono da dogmática acerca de Cristo inscreve-se no movimento racionalista do século XVIII que se propunha apresentar uma nova imagem de Jesus que contrapunha a teologia bíblica à teologia dogmática visando a sua superação. Uma tal “nova” imagem de Jesus ganhou forma na investigação sobre o Jesus histórico em oposição ao Cristo da fé. O acesso ao Jesus histórico teve o seu início com as investigações de H. S. Reimarus que escreveu uma *Apologia ou escrito de defesa para os adoradores racionais de Deus* e que G. E. Lessing publicou em sete fragmentos nos anos de 1774-1778. A investigação sobre Jesus continuou e em 1835-1836, D. F. Strauss, da Escola de Tübingen, publicou uma *Vida de Jesus*, onde refere que o conceito de “mito” é essencial para o acesso ao Jesus da história, pois importava “purificar” os evangelhos de todos os símbolos e de todas as ideias que lhe foram impostas pelos primeiros cristãos. Portanto, afirmou-se uma ruptura entre o Jesus da história e do Cristo da fé, tendo ficado o Jesus da história reduzido a um mestre moral. Ora, é neste movimento que a investigação da teologia liberal sobre o Jesus histórico, com base no método histórico-crítico e na teoria das fontes de H. J. Holtzmann, se inscreve e que consistiu também na redução da mensagem de Jesus, presente nos evangelhos, ao seu aspecto moral. Ora, H. von Harnack, um dos maiores expoentes da teologia liberal, o que fez foi reduzir, em continuidade com as cristologias racionalistas do século anterior, Jesus a um mestre de moral e o cristianismo a uma perfeição ética. (Cf. K. KASPER, *Jesus, El Cristo* (Salamanca: Sígueme 1986) [original alemão 1974] 27-38; W. TATUM, *In quest of Jesus* (Kentucky USA: John Knox Press 1982) 66-78; G. THEISSEN-A. MERZ, *O Jesus Histórico*, 21-24; R. FABRIS, *Jesus de Nazaret* (Salamanca: Sígueme 1985) [original italiano 1983] 11-28).

⁵ Cf. A. CADAVID, *La investigación sobre la vida de Jesús*, 518.

⁶ O catolicismo não foi impermeável a este movimento exegético histórico-crítico e anti-dogmático, mas relativamente cedo o Magistério da Igreja se manifestou a seu respeito discernindo os seus aspectos positivos e negativos. Assim, em 1907, o Decreto do Santo Ofício, *Lamentabili*, de 3 de Junho, enuncia, em 65 pontos, os erros modernistas acerca da Igreja, da revelação, de Cristo e dos Sacramentos (DENZIGER-HÜNERMAN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (São Paulo: Paulinas-Loyola 2007 [original alemão 1991] 3401-3466). A partir deste momento citamos do seguinte modo: D-H 2018); a 8 de Setembro do mesmo ano, foi publicada a Encíclica *Pascendi dominici gregis*, de São Pio X, que procede a uma crítica geral do modernismo (*filosófico, teológico, histórico-crítico*), apresentado A encíclica as *causas do modernismo* (orgulho, ignorância dos modernista face à escolástica) e os *remédios contra o modernismo* (estudo da filosofia escolástica, escolha rigorosa dos directores e formadores dos Seminários e Universidades católicas, dos candidatos ao

consequente relativização da dogmática cristológica, com que se pautava a teologia liberal, procurando oferecer uma vida de Jesus livre de todas as obscuridades⁸. O autor da *Vida de Jesus* afirma que «para ser historiador, tive de procurar pintar um Cristo que tivesse os traços, a cor, a fisionomia da sua raça. Desta vez, é um Cristo em mármore branco que apresento ao público, um Cristo esculpido de um bloco sem mácula, um Cristo simples e puro como o sentimento que o criou». E a obra de Jesus, «o fundador do sentimento puro»⁹, consistiu em reunir em torno de si um grupo de homens comprometidos e não em fundar uma dogmática¹⁰.

Um dos mais importantes representantes da teologia liberal, A. von Harnack, em *A Essência do Cristianismo*¹¹, concluiu que o Evangelho é algo verdadeiramente simples¹², e o Reino de Deus, anunciado por Jesus, foi dirigido ao indivíduo entrando na sua alma e nela permanecendo como a força de Deus¹³. Em síntese temos que o «Reino anunciado no Evangelho é uma grandeza interior. Não se trata de uma esperança escatológica, mas de [...] uma grandeza prática e que representa o valor moral mais

sacerdócio, proibição da leitura de livros modernistas e se possível da sua edição) (DH 3475-3500); no dia 9 de Setembro de 1910, o Motu Proprio *Sacrorum Antistitum*, de Pio X, afirma a continuidade com os dois documentos anteriores e apresenta a fórmula de juramento anti-modernista: «Eu.. firmemente abraço e aceito todas e cada uma das coisas que foram definidas, afirmadas e declaradas pelo inerrante Magistério da Igreja, sobre aqueles pontos capitais de doutrina que se opõem directamente aos erros do tempo presente» (DH 3537-3550).

⁷ Cf. E. RENAN, *Vie de Jésus* (Paris: Nelson and Calmann-Lévy 1863).

⁸ E. RENAN, *Vie de Jésus*, 10.

⁹ E. RENAN, *Vie de Jésus*, 277.

¹⁰ Cf. E. RENAN, *Vie de Jésus*, 272.

¹¹ A. HARNACK, *What is Christianity* (New York: Williams and Norgate 1901) [original alemão 1899-1900].

¹² Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 14.

¹³ Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 56.

elevado»¹⁴. Na verdade, o evangelho é uma questão de moral ordinária¹⁵ em que «*a religião é alma da moral, e a moral o corpo da religião*»¹⁶.

A expressão acabada do cristianismo é o conteúdo moral que Jesus comunicou na sua mensagem que vê na fraternidade e na auto-oblação pelo próximo o último e necessário avanço da religiosidade humana¹⁷. Com efeito, sabendo que o evangelho não é nem um sistema doutrinal nem uma filosofia¹⁸, toda a dogmática aparece como produto da teologia e das circunstâncias históricas e culturais, que resultou do influxo do helenismo e da sua união com o evangelho¹⁹. Com efeito, a dogmática constituiu-se como a helenização do evangelho²⁰, que teve o seu momento determinante na identificação de Cristo com o *logos* da filosofia grega²¹. Concomitante a esta intromissão foi a degeneração do cristianismo, cuja maior perversão²², enquanto afastamento, dogmatização e institucionalização do evangelho original, foi o catolicismo romano, ao passo que o protestantismo, saído da reforma do século XVI, se constituiu como uma força reformadora e revolucionária capaz de oferecer uma verdadeira religião espiritual²³.

A redução moral do cristianismo e de Jesus, como já dissemos, deveu-se ao uso do método histórico-crítico e à negação da dogmática, gerou no seio do protestantismo um sério debate em torno do conteúdo da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus²⁴,

¹⁴ J. FARIAS, *O Espírito e a História. O pneuma divino no debate sobre as pessoas da Trindade* (Roma 1989) 34.

¹⁵ Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 72.

¹⁶ A. HARNACK, *What is Christianity*, 72.

¹⁷ Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 77.

¹⁸ Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 146.

¹⁹ Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 200.

²⁰ Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 28.

²¹ Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 204.

²² Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 262.

²³ Cf. A. HARNACK, *What is Christianity*, 268.

²⁴ Cf. A. NITROLA, *Escatologia* (Monferrato: Piemme 1991) 15.

que só poderia ser devidamente dirimido com base no texto bíblico²⁵. Assim sendo, a teologia liberal foi duramente criticada por uma certa exegese – que usava o método da história das religiões, privilegiando a dimensão científica e profana do texto bíblico – por não respeitar o dado bíblico que evidenciava a característica essencialmente escatológica da pregação de Jesus, bem como do cristianismo primitivo²⁶. Primeiro J. Weiss e, na sua continuidade, A. Schweitzer, realçam a consideração do elemento escatológico na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus²⁷, que A. von Harnack e a teologia liberal pareciam querer ignorar pondo a tónica na sua dimensão fundamentalmente moral.

Na perspectiva de A. Schweitzer muitos vêem em Mc 10, 41-45 a defesa da concepção do Reino de Deus como uma grandeza de ordem ética, em que a auto-humilhação e mansidão no serviço constituem a nova moral do Reino de Deus que colhe a sua força no próprio serviço de Jesus até à morte²⁸. Contudo, o que está em causa no anúncio do Reino de Deus não é uma nova moralidade baseada no serviço, é antes o significado do serviço e da humildade no contexto da expectativa escatológica desse mesmo Reino²⁹ que é «*uma entidade supra-moral*»³⁰. Deste modo, o Reino de Deus é, fundamentalmente, uma grandeza de ordem escatológica que vivemos em expectativa, quando o filho do homem vier sobre as nuvens do céu (Mc 14, 62). Mas para isso é necessário que primeiro tenha lugar o mistério pascal (Mc 8, 31; 9,

²⁵ Cf. C. SCHÜTZ, *Fundamentação Geral da Escatologia*, in J. FEINER-M. LOEHRER (Dir.), *Myterium salutis*, Vol. V/3 (Petrópolis: Vozes 1985) [original alemão 1976] 63.

²⁶ Cf. C. SCHÜTZ, “*Fundamentação Geral da Escatologia*”, 64.

²⁷ Todavia, Reimaurs: «*foi o primeiro, e de facto, antes de Johannes Weiss, o único escritor que reconheceu e apontou que a pregação de Jesus era puramente escatológica*» (A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (London: Adam & Charles Black 1954) [original alemão 1906], 240).

²⁸ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God. The secret of Jesus' Messiahship and Passion* (London: Adam & Charles Black 1950) [original alemão 1901] 73-74.

²⁹ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 76.

³⁰ A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 77.

31;10,32), e só depois o filho do homem aparecerá sobre as nuvens do céu³¹, despontando com ele o Reino de Deus³².

Não obstante, «Reino não estava tão próximo como Jesus pensou»³³. Nesse sentido, o envio dos Doze aparece como o último esforço para trazer o Reino de Deus (Mt 10, 7) e o sucesso da sua missão fez crer que o alvorecer do Reino estaria para um futuro breve³⁴. Mas, o Reino que Jesus esperava que estivesse iminente, afinal, não teve lugar nem depois do regresso dos Doze nem depois da sua morte e ressurreição; houve um adiamento escatológico³⁵, deu-se uma protelação da Parusia. Ora, o messianismo de Jesus, concretizado no anúncio do Reino, não é uma realidade presente, mas futura³⁶, por isso o «cristianismo deve a sua existência ao facto da Parusia anunciada por Cristo como próxima não se ter produzido. É na intensidade desta espera que deve procurar-se o que há de novo e grande em Jesus»³⁷. Jesus anunciou a proximidade do fim do mundo que estava contida no próprio anúncio escatológico-messiânico do Reino de

³¹ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 80.

³² Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 80.

³³ A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, 238.

³⁴ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 261.

³⁵ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 264.

³⁶ Cf. A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, 239.

³⁷ M^a. MANUELA DE CARVALHO, *A Consumação do Homem e do Mundo* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa 2004) 185. Ao tempo desta espera corresponderia o tempo da Igreja, cuja história da sua formação, segundo W. Wrener, estaria na base do próprio processo de desescatologização do Reino de Deus, graças à sua institucionalização. No campo católico, o modernista católico A. Loisy (1857-1940) é acusado de defender a mesma tese, em particular na sua obra *L'Évangile et l'Église* (Cap. IV). No entanto, esta pretende ser «uma apologia do catolicismo contra as teorias e críticas de um cientista protestante» (A. LOISY, *L'Évangile et l'Église* (Paris: Librairie Émile Nourry 1929) [1^a edição 1902]) 1). Assim, entrando em diálogo com A. von Harnack, considera que «Jesus anunciou o Reino de Deus mas o que surgiu foi a Igreja. Ela surge como alargamento do Evangelho, que era impossível guardar tal e qual. A partir do momento que o ministério de Jesus se encerrou sobre a cruz» (A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 153). Com efeito, A. Loisy mais que apoiar ou defender a descontinuidade entre o evangelho (que implica o conteúdo escatológico do Reino) e a Igreja, refere que esta é o alargamento desse mesmo evangelho e que os dogmas e a sua institucionalização correspondem ao normal processo de desenvolvimento histórico. A sua preocupação é com a História, isto é, em situar a Igreja, mesmo que não seja possível manter o evangelho tal e qual, entenda-se na sua constituição histórica e não no seu espírito e conteúdo, na continuidade, alargamento do evangelho. Neste sentido, não se pode descontextualizar a afirmação de A. Loisy do resto da obra. Contudo, a figura de A. Loisy e o seu pensamento são complexos e de não fácil simplificação. E. Poulat, no seu estudo incontornável sobre A. Loisy, faz um retrato profundo e complexo da sua figura e do seu pensamento com base nos seus escritos e nos estudos de autores de renome. (Cf. E. POULAT, *Critique et mystique* (Paris: Centurion 1984)).

Deus³⁸, mas este ficou adiado. Portanto, a esperança na realização do Reino de Deus é o *novum* de Jesus e é a partir deste *novum*, como esperança da efectivação do Reino de Deus, que toda a sua mensagem deve ser interpretada³⁹.

É neste quadro que a “escatologia consequente”, essencialmente orientada para o futuro, propõe uma nova moralidade que no seu significado é vista como *arrependimento*, como renovação moral, que se constitui como preparação para a vinda do Reino⁴⁰. Portanto, propõe uma «*disciplina penitencial*»⁴¹ provisória para aqueles que vivem e que aguardam a vinda eminente do Reino de Deus⁴². A moralidade encontra-se assim absolutamente dependente da escatologia⁴³, dando-se a passagem de uma *ética escatológica* para uma *escatologia ética*⁴⁴.

1.2. Charles Harold Dodd: escatologia realizada

Numa tentativa de ultrapassar o carácter estritamente moral que a teologia liberal conferiu à mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, A. Schweitzer, mediante a escatologização dessa mensagem, outra coisa não afirmou que o adiamento da Parusia para um futuro que não se sabe quando chegará. Ora, C. H. Dodd (1884-1973), partindo da pregação sobre o Reino de Deus, pretende, em *As Parábolas do Reino*⁴⁵, apresentar uma solução para este adiamento.

³⁸ Cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna = Curso de Teología Dogmática* Tomo IX (Barcelona: Herder 1980) [original alemão 1977] 18. Veja-se também J. RATZINGER/BENTO XVI, *Jesus de Nazaré I* (Lisboa: Esfera do Livros 2007) [original alemão 2007] 86.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 18.

⁴⁰ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 94.

⁴¹ A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, 239.

⁴² Cf. A. NITROLA, *Escatologia*, 17.

⁴³ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 122.

⁴⁴ Cf. A. SCHWEITZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, 115.

⁴⁵ Cf. C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (Glasgow: Collins 1978) [1ª Edição 1935].

Concentrando-se essencialmente nos evangelhos sinópticos, C. H. Dodd considera que da petição central do Pai-Nosso “*Venha o Teu Reino*”, e da expressão o “*Reino de Deus já chegou*” (Mt 12, 18 ou Lc 11, 20), resulta justamente que o «*Reino de Deus é o facto de uma experiência presente*»⁴⁶, que «*de alguma maneira [...] veio com o próprio Jesus*»⁴⁷. Deste modo, Jesus proclamou o Reino de Deus não como algo que viria no futuro, mas como uma experiência presente⁴⁸. Com base em Lc 10, 23-24, C. H. Dodd, refere que o Reino de Deus já presente é o próprio Jesus⁴⁹. Deste modo, «*com a declaração de que o Reino de Deus já veio [...] o eschatón foi deslocado do futuro para o presente, da esfera da expectativa para uma experiência realizada*»⁵⁰. O que faz com que o específico da mensagem de Jesus seja o anúncio de uma *escatologia realizada*, em oposição a uma *escatologia da desgraça* e a uma *escatologia da bem-aventurança*⁵¹.

Nesta escatologia realizada a acentuação é posta não no futuro por vir, como pensavam J. Weiss e A. Schweitzer, mas no presente escatológico do Reino de Deus que se faz já presente no ministério de Jesus⁵² e na sua própria pessoa, pois, «*com a actividade de Jesus irrompeu a acção de Deus na história aqui e agora*»⁵³. Por isso, para C. H. Dodd a afirmação de Mc 1, 15 de que o “*Reino de Deus está próximo*” é equivalente à de Mt 12, 28: “*Reino de Deus chegou a vós*”⁵⁴. Ora, na vida e pregação de Jesus a escatologia realiza-se.

⁴⁶ C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 36.

⁴⁷ C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 27.

⁴⁸ Cf. C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 37-38.

⁴⁹ Cf. C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 38.

⁵⁰ C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 41.

⁵¹ Cf. C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 55-56.

⁵² Cf. C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 41.

⁵³ J. RATZINGER, *Escatología*, 63.

⁵⁴ Cf. J. ALVIAR, *Escatología* (Pamplona: EUNSA 2004) 118.

À questão de saber como está presente esse Reino de Deus, ou melhor, quais são os sinais que nos permitem identificá-lo, deve responder-se como Jesus aos discípulos do Baptista: «*Os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e o Evangelho é anunciado aos pobres*» (Mt 11, 3ss; Lc 7, 22ss)⁵⁵. Quer dizer que os milagres que Jesus realizava são sinal escatológico da realização no presente do Reino de Deus⁵⁶, sabendo que este mistério diz justamente que o *eschaton* irrompeu como experiência actual, mas «*que é experienciado sob a forma paradoxal do sofrimento e morte do representante de Deus*»⁵⁷, isto é, na paixão, morte e, claro, ressurreição de Jesus.

A crítica acusa C. H. Dodd de um uso unilateral dos textos neotestamentários, nomeadamente daqueles em que a tónica é posta na realização presente do Reino, desconsiderando assim a dimensão futura e expectante do mesmo, como atestam outros textos bíblicos neotestamentários⁵⁸. Neste sentido, J. Jeremias (1900-1979) considera que C. H. Dodd se restringe às parábolas sobre o Reino, ao mesmo tempo que faz um uso unilateral do conceito de Reino (*Basileia*) que tem como consequência uma redução da escatologia⁵⁹.

Para J. Jeremias a escatologia não está já definitivamente realizada, antes se encontra em processo, pois se «*tentarmos reobter o tom original das parábolas, então, sobretudo uma coisa fica clara: todas as parábolas de Jesus forçam o ouvinte a tomar posições perante Jesus e a sua missão. Pois todas estão cheias do “mistério do reino de Deus” (Mc 4, 11), isto é, da certeza que os tempos salvíficos já estão a irromper-se*»⁶⁰.

⁵⁵ Cf. C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 41.

⁵⁶ Cf. A. NITROLA, *Escatologia*, 18.

⁵⁷ Cf. C. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 61.

⁵⁸ Cf. J. ALVIAR, *Escatología*, 118.

⁵⁹ Cf. J. JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus* (São Paulo: Paulinas 1983) [original alemão 1947], 14.

⁶⁰ J. JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, 229.

1.3. Karl Barth: actualismo escatológico

K. Barth (1886-1968), autor do estudo com o mesmo nome, sobre a *Carta aos Romanos* (1922), parte do princípio de que «um cristianismo que não é rigorosamente e absolutamente escatologia, não tem rigorosamente e absolutamente nada de comum com Cristo»⁶¹. Ao mesmo tempo opera uma transposição da escatologia para a eternidade⁶², postulando uma teologia dialéctica do *não* de Deus ao *sim* do homem⁶³ em que se dá uma distância infinita entre Deus e a criatura⁶⁴. Neste sentido, tece-se uma «“diferença qualitativa infinita” [...] entre o tempo e a eternidade»⁶⁵, segundo a qual a escatologia é a própria transcendência de Deus⁶⁶. Mesmo em Jesus Cristo, Deus é mistério, fazendo-se conhecer como o Desconhecido e falando como o Silêncio eterno⁶⁷.

Deus revela-se como o totalmente Outro⁶⁸ e a sua transcendência que se *temporaliza* qualitativamente, e não cronologicamente, naquele “*agora*” da justificação da fé (Rom 3, 21) constitui a presença de «uma vasta e irresistível abolição do mundo, do tempo, das coisas e dos homens [...] o tempo intemporal, o lugar não espacial, a impossível possibilidade [...], sobre o qual se funda o próprio anúncio do Reino de Deus que está próximo, o anúncio do “Sim” depois do “Não”, da libertação no interior do mundo, da absolvição depois da condenação, da eternidade depois do tempo, da

⁶¹ K. BARTH, *L'Épître aux Romains* (Géneve : Labor et Fides 1967) [original alemão 1922], 301.

⁶² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios. Escatología Cristiana* (Salamanca: Sígueme 2004) [original alemão 1995] 37.

⁶³ Cf. F. GILOT, *Da Doutrina da Justificação na Teologia de Karl Barth*, in *Itinerarium XLI* (1995) 369-390, 375.

⁶⁴ Cf. F. GILOT, *Da Doutrina da Justificação na Teologia de Karl Barth*, 375.

⁶⁵ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 17.

⁶⁶ Cf. J. LIBÂNIO-M^a BINGEMER, *Escatología Cristiana*, (Madrid: Paulinas 1985), 65.

⁶⁷ Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 97.

⁶⁸ Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 301.

vida depois da morte»⁶⁹. A verdade é este *agora* da fé, é o *instante* que se encontra para além de todo o tempo e onde o homem se encontra “nu” diante de Deus⁷⁰. O *agora* é Cristo crucificado e ressuscitado⁷¹ e é neste *agora* que a eternidade se realiza, pois cada instante de tempo é passível de receber o qualificativo de *instante eterno*, sendo que é neste *nunc aeternum* que a Parusia de Cristo tem lugar, dado que esta diz a presença de Cristo mesmo⁷², por isso este instante, que é Cristo mesmo, é o «*instante de todos os instantes*»⁷³.

Para K. Barth esperar a Parusia não significa a expectativa cronológica de que um determinado acontecimento possa vir a ter lugar, mas antes algo de verdadeiramente actual para cada homem⁷⁴, porque o *eschaton* não é um acontecimento de ordem cronológica, mas qualitativa, ou seja, é *kairos*⁷⁵, por isso, Cristo, o *eschaton* «*não é o fim temporal dos nossos dias históricos [...] mas o presente da eternidade em qualquer momento desta história*»⁷⁶. Portanto, uma tal concepção escatológica implica uma decisão existencial séria, dado que cada um se encontra confrontado diariamente, aqui e agora, com a Parusia que é o próprio Cristo, o instante eterno. No fundo, Cristo é, ele mesmo, a presença do *agora eterno* no meio dos homens.

Se a escatologia diz justamente que Cristo é esta presença da eternidade no instante, dando-se a supressão do tempo, segue-se que a doutrina que afirmava o adiamento da Parusia deixa de ter lugar e fica superada⁷⁷, uma vez que a Parusia é Cristo mesmo. Assim, se o *eschaton* diz não o fim do tempo, mas a eternidade do

⁶⁹ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 91-92.

⁷⁰ Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 292.

⁷¹ Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 292.

⁷² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 38.

⁷³ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 292.

⁷⁴ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 57.

⁷⁵ Cf. J. LIBÂNIO-M^a BINGEMER, *Escatología Cristiana*, 65.

⁷⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 38.

⁷⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 38.

instante, então a escatologia nada terá a ver com o futuro⁷⁸ e a história é absorvida pela escatologia.

Uma compreensão do cristianismo apenas escatológica implica que este não seja de todo nem uma doutrina nem uma instituição, mas um acto de decisão face a toda a alteridade de Deus⁷⁹. Deste modo, a escatologia em K. Barth perde todo o seu sentido temporal, para passar a ter um sentido eminentemente existencial, o que faz do cristianismo a realidade por meio da qual se dá um encontro sempre novo⁸⁰ com Jesus Cristo, no qual se dá a «a união do amor de Deus pelo homem e do amor do homem por Deus»⁸¹.

K. Barth propõe uma espécie de actualismo escatológico a-temporal e a-cósmico, mas kairológico, cuja consequência seria, como aponta H. U. von Balthasar, a negação da mediação do cosmos, em que a criatura se encontra directamente com o *Deus nudus* tido como o seu “novíssimo”, substituindo todas as “coisas” e “estados”⁸².

1.4. Rudolf Bultmann: escatologia existencial

A teologia protestante com J. Weiss e A. Schweitzer (escatologia consequente), C. H. Dodd (escatologia realizada) e K. Barth (actualismo escatológico), põe a tónica em torno da realização presente ou futura do Reino de Deus anunciado por Jesus. R. Bultmann (1884-1976) desloca o debate exegético para o campo da história da salvação⁸³, mas relevou o encontro existencial do homem, não com Cristo, como defendia K. Barth, mas com o *kerigma*. Ora, enquanto K. Barth centrava

⁷⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 39.

⁷⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 57.

⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 57.

⁸¹ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 316.

⁸² H. U. von BALTHASAR, *Escatología*, in *Verbum Caro* (Madrid: Guadarrama 1964) [original alemão 1960] 322.

⁸³ Cf. A. NITROLA, *Escatologia*, 18.

paradoxalmente o seu actualismo escatológico na transcendência de Deus que se torna actual para cada homem no encontro existencial com Cristo, R. Bultmann «*procura no interior da decisão pessoal a força escatológica*»⁸⁴ que acontece no encontro com a palavra do *kerigma*.

R. Bultmann opera «*uma radicalização existencial*»⁸⁵, em que «*ser cristão não quer dizer outra coisa senão “existir escatologicamente”*». Mas, o conceito de “escatológico” encontra-se despojado de toda a conotação temporal»⁸⁶. O autor reconhece que o Reino de Deus anunciado por Jesus é escatológico⁸⁷, resta saber no que consiste e como se realiza. Ora, quando Jesus fala do filho do homem refere não um Senhor histórico, mas celeste, que virá para julgar vivos e mortos⁸⁸. Com efeito, o julgamento (*krisis*) faz-se hoje, e cada homem é responsável pelas suas próprias obras⁸⁹, pois, «o “sentido da história” reside em cada indivíduo na sua própria existência actual»⁹⁰, que faz com que o julgamento tenha uma dimensão actual/existencial.

O julgamento dirige-se, pela palavra do *kerigma* não a um povo, mas ao indivíduo que é responsabilizado pelas suas obras, pela sua vida. Cristo é, na palavra que se prega⁹¹ (*kerigma*), o acontecimento escatológico e, é-o, «*não como uma figura do passado [...] mas como o “Christus praesens”*»⁹², ou seja, é o *topos* e a *krisis* escatológico-existencial da salvação. Cristo é, no *kerigma*, o “lugar” e o “julgamento” onde a Parusia se torna existencialmente presente e decisiva, uma vez que “*quem está*

⁸⁴ J. LIBÂNIO-M^a. BINGEMER, *Escatología Cristiana*, 66.

⁸⁵ A. NITROLA, *Escatologia*, 18.

⁸⁶ J. RATZINGER, *Escatología*, 57.

⁸⁷ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1959) [original alemão 1955] 47.

⁸⁸ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 48.

⁸⁹ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 48.

⁹⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 44.

⁹¹ Cf. R. BULTMANN, *Foi et Compréhension II* (Paris: Seuil 1969) [original alemão 1960 e 1965] 127.

⁹² R. BULTMANN, *Foi et Compréhension II*, 127.

em Cristo é uma nova criação, as coisas antigas passaram” (2Cor 5, 17), e consequentemente, «o novo eon é desde agora uma realidade actual»⁹³, que faz com que a história tenha chegado ao seu fim⁹⁴.

O apelo que cada situação dirige ao homem, e que cada indivíduo é chamado a interpretar como homem livre⁹⁵, é um apelo de Deus⁹⁶ que faz com que o homem seja «liberto por uma via realmente histórica, feita de livres decisões»⁹⁷. Ora, «a função de Jesus é descrita como uma função escatológica»⁹⁸, por isso a fé está escatologicamente determinada⁹⁹. Com efeito, o *já agora* da vida do revelador (Jesus) corresponde ao *já agora* da palavra da pregação (*kerigma*) que se realiza historicamente no *instante*¹⁰⁰ da palavra do *kerigma*, que é um «*já agora escatológico*»¹⁰¹, onde se «*joga a decisão entre a morte e a vida. Ele é a hora que vem e que é presente na interpelação*»¹⁰². Jesus torna-se presente como facto escatológico¹⁰³, não em visibilidade, mas na palavra do *kerigma* que é a forma verdadeira do acontecimento histórico Jesus Cristo¹⁰⁴. Por isso,

⁹³ R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 60.

⁹⁴ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 60.

⁹⁵ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 62.

⁹⁶ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 62.

⁹⁷ R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 63.

⁹⁸ R. BULTMANN, *Foi et Compréhension I* (Paris: Seuil 1970) [original alemão 1933 e 1952] 152.

⁹⁹ Cf. R. BULTMANN, *Foi et Compréhension I*, 162

¹⁰⁰ Cf. R. BULTMANN, *Foi et Compréhension I*, 163.

¹⁰¹ R. BULTMANN, *Foi et Compréhension I*, 163.

¹⁰² R. BULTMANN, *Foi et Compréhension I*, 163.

¹⁰³ Cf. R. BULTMANN, *Foi et Compréhension I*, 166.

¹⁰⁴ Cf. R. BULTMANN, *Foi et Compréhension I*, 166. Sobre este aspecto essencial em R. Bultmann, J. Ratzinger afirmou que a primeira coisa importante é: «a proeminência da Palavra sobre o acontecimento, proeminência constitutiva no pensamento de Bultmann. Pode mesmo afirmar-se que, talvez, a Palavra, o kerygma, é o verdadeiro e próprio acontecimento, o “evento escatológico” que tira o homem da alienação da sua existência e o conduz à autenticidade. Esta palavra é presença onde ela ressoa, e é a possibilidade de tempos a tempos atual, presença da salvação para o homem» (J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale* (Brescia: Morcelliana 1986) [original alemão 1982] 126).

«Jesus está então presente em pessoa na palavra da comunidade»¹⁰⁵ e a fé consiste em permanecer na Palavra de Jesus¹⁰⁶.

É no tempo presente que se dá o evento escatológico mediante o encontro com Cristo na palavra do *kerigma* que interpela a uma resposta de fé e a uma decisão, que faz com não exista mais uma dialéctica entre a existência escatológica presente e a existência escatológica futura, antes se dá uma antecipação do futuro¹⁰⁷, em que *kerigma* é o evangelho que revela o mistério de Deus que conduz à vida imortal¹⁰⁸. Assim, a «salvação está presente através dessa palavra e mediante o conhecimento que ela traz aos crentes»¹⁰⁹. O que faz com que «o paradoxo da história e da escatologia consiste em que este acontecimento escatológico se produza na história e se reproduza para todos pela pregação. Isto significa que a escatologia entendida no seu sentido autenticamente cristão não é o termo do devir da história, mas que a história é absorvida pela escatologia»¹¹⁰, porque a «escatologia torna-se idêntica ao acto da entrega, acto que só pode dar-se continuamente em cada ocasião»¹¹¹ kairológica, uma vez que aqui não importa a determinação quantificada do tempo, mas a qualidade escatológica e existencial do mesmo, no encontro com a Palavra¹¹².

R. Bultmann opera na verdade uma redução da escatologia quando desvia a incidência da escatologia do futuro para um presente atemporal, isto é, um “futuro” sim,

¹⁰⁵ R. BULTMANN, *Foi et Compréhension* I, 167.

¹⁰⁶ Cf. R. BULTMANN, *Foi et Compréhension* I, 171.

¹⁰⁷ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 72.

¹⁰⁸ Cf. R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 72.

¹⁰⁹ R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, 72.

¹¹⁰ R. BULTMANN, *Foi et Compréhension* II, 127.

¹¹¹ J. RATZINGER, *Escatología*, 58.

¹¹² Por isso conclui J. Ratzinger que é «claro que este primado da Palavra, que pode ser pronunciada enquanto tal e então ser posta como presença, de momento em momento, priva em definitivo de todo o valor o conceito de uma linha progressiva de acontecimentos da história da salvação; a salvação em larga medida é destemporalizada, assim como o conceito de elemento escatológico é acentuadamente despojado de todas as determinações temporais» (Cf. J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 126).

mas existencial-não-temporal¹¹³, que depende da pericorese que existe entre a pregação e a decisão existencial livre do homem como resposta da fé, em que o que importa é este agora ou nunca¹¹⁴ do encontro com Cristo na palavra do *kerigma*. Por isso, a escatologia nada tem a ver com uma doutrina acerca das coisas últimas, nem com uma doutrina sobre o fim da história e do mundo¹¹⁵, diz antes, justamente, o momento de confronto existencial com o Último na forma do *kerigma*, que é uma palavra que salva definitivamente aqui e agora.

A escatologia existencial de R. Bultmann consistiu na “desmundanização” do homem e na consequente perda do interesse pela comunidade, o que faz com que haja apenas uma preocupação com o indivíduo e não mais com a humanidade como um todo¹¹⁶. Mas a salvação é uma realidade comunitária em que a vida verdadeira «*para a qual sempre tendemos, depende do facto de se estar na união existencial com um “povo” e pode realizar-se para cada pessoa somente no âmbito deste “nós”*» (n.14)¹¹⁷.

1.5. Oscar Cullmann: a história da salvação como escatologia

R. Bultmann, como vimos, considera que a escatologia é o encontro existencial decisivo e definitivo com o *eschaton* na forma do *kerigma*, desvalorizando a dimensão histórica e comunitária da mesma. O. Cullmann (1902-1999), por outro lado, acentuou justamente o que aquele desvalorizou, a saber: a história da salvação, que tem como centro Cristo, e que, em R. Bultmann, segundo as suas próprias palavras, foi «*absorvida pela escatologia*»¹¹⁸, bem como a consideração da dimensão eclesial da salvação.

¹¹³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Otra Dimensión. Escatología Cristiana* (Madrid: Sal Terrae 1975) 24.

¹¹⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Otra Dimensión*, 25.

¹¹⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Otra Dimensión*, 25.

¹¹⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Otra Dimensión*, 26.

¹¹⁷ BENTO XVI, *Spe Salvi* (Lisboa: Paulus 2007) 25.

¹¹⁸ R. BULTMANN, *Foi et Compréhension* II, 127.

O contributo de O. Cullmann passou pela necessária consideração da questão escatológica no quadro mais alargado da história da salvação. A sua tese reside numa concepção cristológica do tempo que se opõe à concepção helénica (devir cíclico) e metafísica (pressupõe uma salvação atemporal)¹¹⁹. A superação cristológica parte de uma concepção linear de tempo, cujo centro, Cristo, está entre um antes e um depois. O seu Reino tem, por isso, um início, uma continuidade intermédia, e um fim históricos¹²⁰. Ora, O. Cullmann procedeu a uma nova divisão do tempo, cuja base é o advento de Cristo. Com efeito, dá-se uma tripartição da economia em termos de tempo: o anterior à criação; o realizado entre a criação e a Parusia; e o que vem depois da Parusia¹²¹.

Ao considerar a história da salvação, O. Cullmann afirma que o acontecimento novo e definitivo é dado pelo acontecimento pascal em que o centro da linha do tempo, considerado na sua linearidade, já não é, como era para o judaísmo o por vir, mas um facto já acontecido¹²². O centro não é mais a futura vinda do Messias, mas um facto histórico: a vida e obra de Cristo¹²³, que está na origem do *kairos de Cristo* que tem o seu início com a encarnação do Verbo.

Em Cristo, o Reino de Deus fez-se próximo, e como tal não está inteiramente presente (escatologia consequente e realizada), mas também não está totalmente ausente (transcendência de K. Barth)¹²⁴. Portanto, o tempo novo inaugurado pela vinda de

¹¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 60.

¹²⁰ Cf. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1963) 17.

¹²¹ Cf. O CULLMANN, *Christ et le Temps* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1966) [original alemão 1946] 57.

¹²² Cf. O CULLMANN, *Christ et le Temps*, 57.

¹²³ Cf. O CULLMANN, *Christ et le Temps*, 57.

¹²⁴ Cf. J. MOLTMANN, *La Venida de Dios*, 33.

Cristo, onde a Era da ressurreição foi inaugurada¹²⁵, não é de pura espera nem de pura realização¹²⁶, mas de tensão entre o já e o ainda não¹²⁷.

Para dizer esta tensão entre já e ainda não, O. Cullmann, utiliza a imagem da guerra, na qual se dá uma batalha decisiva, que marca e altera o curso dos acontecimentos, e o *Dia da Vitória* propriamente dito. A verdade é que a «*batalha decisiva, que decide o destino da guerra, já teve lugar na morte e ressurreição de Cristo: só o “Dia da Vitória” é que está ainda por vir*»¹²⁸. Ora, o facto de Cristo ser o primeiro de entre os mortos diz justamente que existe uma distância temporal entre a ressurreição de Jesus, que já aconteceu, e a nossa, que terá lugar no fim¹²⁹.

Vivemos, portanto, de acordo com o Novo Testamento, num tempo intermédio¹³⁰ kairológico, que se encontra entre essa batalha já ganha e o Dia da Vitória¹³¹, cuja correspondência é o tempo da Igreja, situado entre a ascensão de Cristo e a sua Parusia¹³². Deste modo, com o advento de Cristo o tempo não chegou ao seu *terminus*, antes um novo tempo, crístico e kairológico, se inaugurou e a Parusia tornou-se mais próxima¹³³. Por que o advento de Cristo é um acontecimento decisivo, ainda não consumado, o anúncio do Reino de Deus determina ainda mais o presente¹³⁴, porque «*o elemento essencial da proximidade do Reino não é a data final, mas a*

¹²⁵ Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1959) [original alemão 1956] 55.

¹²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 33.

¹²⁷ Mas o que significa tudo isto, dado que os cristãos continuam a morrer? A verdade é que vivemos na tensão entre *já* e o *ainda não*, pois, na proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus esta tensão encontra-se presente, uma vez que no anúncio que fez o Reino está por vir, mas está igualmente realizado no presente, onde, nas curas realizadas na força do Espírito Santo, a morte já foi reprimida (Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts*, 56-57).

¹²⁸ O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, 58.

¹²⁹ Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, 59.

¹³⁰ Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, 59.

¹³¹ Cf. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, 59.

¹³² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 33.

¹³³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 33.

¹³⁴ Cf. O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1968)

certeza de que a obra expiadora de Cristo sobre a cruz constitui a etapa decisiva da aproximação do Reino de Deus»¹³⁵.

A Igreja, «*corpo do próprio Cristo*»¹³⁶, nascida no dia de Pentecostes aparece como a Igreja do fim dos tempos, como a última realidade do povo de Deus¹³⁷, que, animada pela força do Espírito Santo, continua hoje a obra de Cristo¹³⁸. Assim não há um hiato entre a esperança de Cristo e a esperança da Igreja¹³⁹, mas uma continuidade e uma comunhão que se realiza na força do Espírito Santo, uma vez que «*a esperança não se refere somente ao futuro, mas ao presente*»¹⁴⁰, a um presente que «*traz consigo a característica de já se situar na novidade de Cristo*»¹⁴¹ continuada na vida da Igreja.

A Igreja, «*corpo terrestre do Cristo Ressuscitado*»¹⁴², é presença de Cristo no meio deste mundo «*enquanto o “representa” (vorstellt) [...] representação que é também substituição (Stellvertretung)*»¹⁴³. Uma tal representação substitutiva dá-se não só na ordem da missão, continuar a acção de Cristo mediante a proclamação do *kerigma*¹⁴⁴, mas também nas obras e no sofrimento. Por isso «*a tarefa essencial que incumbe à Igreja para o seu tempo, o dever missionário da pregação do Evangelho, é considerada, ao mesmo tempo, com um sinal precursor do fim do mundo*»¹⁴⁵.

A Igreja na sua visibilidade e missão aparece como sinal escatológico no meio do mundo e deve continuar a obra de Cristo no tempo presente, anunciando o evangelho

¹³⁵ O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique*, 64.

¹³⁶ O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, 40.

¹³⁷ Cf. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, 23.

¹³⁸ Cf. O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique*, 66.

¹³⁹ Cf. O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique*, 64.

¹⁴⁰ O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique*, 68.

¹⁴¹ N.B. MARTINS, *A presença de Deus no tempo do homem*, in *Didaskalia*, XXXVIII Fasc. 2 (2008) 253.

¹⁴² O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, 31.

¹⁴³ L. BINI, *L'Intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana* = *Anacleto Gregoriana*, 114 (Roma: PUG 1961) 140.

¹⁴⁴ Cf. L. BINI, *L'Intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, 140.

¹⁴⁵ O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, 111.

em palavras e obras¹⁴⁶, consciente de que a determinação escatológica do presente, como lhe chama O. Cullmann, não introduz uma paralisia na actividade da Igreja, antes a reforça e incentiva ainda mais¹⁴⁷. Pois é na missão que a Igreja «*anuncia Cristo em palavras e em actos e no seu testemunho passado, presente e futuro estão unidos de maneira mais íntima. Ela crê esperando e espera crendo. Ela interpreta os acontecimentos actuais segundo essa fé e segundo essa esperança*»¹⁴⁸.

Em síntese, a Igreja, enquanto Corpo de Cristo, é no hoje a representação substitutiva escatológica de Cristo, tornando-se ainda mais presente na sua missão, que consiste em continuar no mundo de hoje a obra de Cristo – pela palavra, pelos actos e pelo seu sofrimento – o que faz com que a esperança diga respeito não só ao por vir (futuro), mas também ao presente que se encontra escatologicamente determinado, porque ainda que o acontecimento decisivo da ressurreição de Cristo já tenha tido lugar, todavia o fim, a Parusia, ainda não surgiu¹⁴⁹.

Não se pode deixar de considerar que a inserção da escatologia na história que O. Cullmann levou a efeito era legítima e necessária¹⁵⁰, uma vez que com R. Bultmann a dimensão histórica da escatologia havia ficado superada. Ao considerar Cristo como o centro de toda história, O. Culmann fez da história o *kairos* de Cristo, no qual o Reino de Deus se fez próximo e, como tal, não está nem totalmente ausente nem totalmente presente. Todavia, a consequência da radicalização da escatologia na história que O.

¹⁴⁶ Cf. O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique*, 69.

¹⁴⁷ Cf. O. CULLMANN, Oscar, *Études de Théologie Biblique*, 69.

¹⁴⁸ O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique*, 69.

¹⁴⁹ Cf. O. CULLMANN, *Études de Théologie Biblique*, 60.

¹⁵⁰ Não há dúvida que a concepção cullmanniana pretendia ser também uma resposta a R. Bultmann, ainda que tenha ido para além dessa crítica e mesmo oposição. Não é objectivo deste trabalho apresentar a *disputatio* entre O. Culmann e R. Bultmann. Para um maior aprofundamento da questão, esta encontra-se devidamente documentada na obra já citada de Luigi Bini, nomeadamente, na III parte. Podemos encontrar ainda esta disputa, sinteticamente sistematizada, também em J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 121-128.

Cullmann protagonizou, conduziu a uma redução da escatologia ao tempo, cuja consequência foi a supressão da própria escatologia reduzindo-a ao *chronos*¹⁵¹.

Se R. Bultmann diz que a história foi absorvida pela escatologia, já O. Cullmann parece concluir que a escatologia é absorvida pela história, mas «*será realmente a temporalidade a essência da escatologia?*»¹⁵². Importa encontrar um equilíbrio entre ambos os aspectos¹⁵³. Eis o que J. Moltmann procurará também resolver na sua escatologia integrante como veremos.

Conclusão

Neste capítulo procurámos esclarecer a emergência da questão escatológica no âmbito da teologia protestante no século XIX. Julgamos ter podido mostrar que ela se deu como reacção dentro da teologia protestante, contra a redução espiritualista e moral do cristianismo, isto é, da mensagem evangélica, levada a cabo pela teologia liberal. É neste contexto que se entende a tónica colocada na dimensão escatológica na mensagem do Reino como escatologia consequente, que diz justamente o adiamento da Parusia e a consequente tensão escatológica que subjaz à mensagem evangélica, defendida com pequenas variantes por J. Weiss e A. Schweitzer. Mas esta posição não foi consensual no interior da teologia protestante. De facto, C. H. Dodd defende que o Reino já se encontra realizado no meio de nós em Cristo, portanto uma escatologia já realizada.

¹⁵¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 35.

¹⁵² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 35.

¹⁵³ No âmbito da reflexão teológica católica, J. Ratzinger (1927-) procurou apresentar uma resposta para a relação entre história da salvação e escatologia com base na ressurreição de Cristo. O autor reconhece que essa temática constituiu na teologia católica um problema recente, ainda que a sua realidade estivesse dentro do cristianismo em virtude da sua estrutura e também por ser considerada na reciprocidade entre *oikonomia* e *theologia*. A questão apresentou-se de um modo novo com o II Concílio do Vaticano que ao tratar da história da salvação usou não o conceito patrístico de *dispositio*, mas usou a expressão *historia salutis*. J. Ratzinger, alargando a discussão, pretende apresentar o desenvolvimento do conceito de história da salvação nos três últimos decénios para terminar com a tentativa de delinear os elementos constitutivos de uma resposta católica para a questão da relação entre história da salvação e escatologia. (Cf. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 121-136).

K. Barth, por sua vez, considerava que o cristianismo, para o ser, devia ser essencialmente escatologia, e, com base na teologia dialéctica, estabelecia uma distinção entre tempo e eternidade, mediada pela noção de Deus como o Totalmente Outro. K. Barth afirmava uma distância infinita entre Deus e a criatura que só seria superada pelo encontro com Cristo, que diz, não um facto histórico, mas escatológico, porquanto a eternidade se temporaliza no agora da fé, no agora do encontro com Cristo, por meio do qual todo o tempo e todo o espaço ficam abolidos. No fundo, o apelidado "actualismo escatológico", conduziu a uma radicalização existencial da escatologia, que significa justamente que o agora é Cristo, o instante eterno, com o qual o homem tem um encontro decisivo.

Tal como K. Barth acentuou a dimensão actual da Parusia de Cristo, pela sua redução existencial, também R. Bultmann se situa na sua continuidade, com a diferença que, para R. Bultmann, esta dimensão existencial da escatologia se situa no encontro, não com Cristo, mas com o *kerygma*, no qual tem lugar o juízo. No fundo, o encontro com Cristo é mediado pelo *kerygma* que apela a uma decisão de fé. Portanto, a escatologia nada tem a ver com uma doutrina acerca das coisas últimas nem com o fim da história e do mundo, mas diz o encontro com o *eschaton* que é Cristo na e pela palavra do *kerygma*. Com efeito, em R. Bultmann a escatologia absorve a história, ficando reduzida ao acto da entrega da decisão da fé face ao *kerygma*, onde Cristo se faz presente ao indivíduo.

A redução existencial da escatologia, por meio da qual a história e a dimensão comunitária como que desaparecem, teve como crítico veemente O. Cullmann, que acentuou justamente a dimensão histórica da escatologia e a sua mediação eclesial no tempo presente. Em virtude de uma consideração mais atenta do mistério da encarnação e da páscoa, O. Cullmann descobre que Cristo é o centro do tempo e da história. Cristo é o centro da história da salvação e como tal o que é determinante não é o futuro, mas

um facto já acontecido, a vida e obra de Cristo, onde, na sua morte e ressurreição, a batalha decisiva já teve lugar, mas a vitória definitiva sobre a morte e o pecado ainda está por acontecer.

Em Cristo um novo tempo, kairologizado, teve início, mas ainda não é o fim. Com efeito, vivemos numa tensão escatológica entre o já e o ainda não, o que faz com que o presente se encontre escatologicamente determinado em que a Igreja, como corpo de Cristo ressuscitado, representa, justamente no tempo presente, Cristo e a sua obra, sendo ela sinal escatológico de Cristo no meio deste mundo.

Os autores até agora estudados permitem-nos individualizar quatro possíveis modos de aceder à questão escatológica emergente, desde um projecto de uma escatologia consequente (J. Weiss e A. Schweitzer) a uma escatologia da história da salvação (O. Cullmann). O autor que vamos agora estudar, J. Moltmann, oferece-nos a possibilidade, que ele mesmo terá sentido, de uma integração destas perspectivas e que estabelecesse uma síntese não só no interior da teologia protestante, com a qual entra em intenso e crítico diálogo, mas também com a teologia católica. Como vamos ver no próximo capítulo, para J. Moltmann a urgência desta integração está inscrita na dinâmica intrínseca da própria escatologia. O projecto escatológico de J. Moltmann que se encontra a nosso ver na mediação entre a teologia protestante e a teologia católica caracteriza-se por esta síntese integrativa na consideração das quatro dimensões do processo escatológico: pessoal, histórico, cósmico e divino.

CAPÍTULO SEGUNDO

A escatologia de Jürgen Moltmann na obra *A Vinda de Deus*

J. Moltmann (1926-), um dos maiores teólogos luteranos do século XX, não se apresenta apenas como um crítico, sendo ele mesmo um pensador fulgurante e produtivo. A questão escatológica é transversal no seu pensamento¹⁵⁴, como atesta a sua obra *Teologia da Esperança* de 1964. Cerca de trinta anos depois, em *A Vinda de Deus* (1995), J. Moltmann retoma de modo sistemático a temática escatológica na esteira da obra de 1964.

A escatologia esboçada em *A Vinda de Deus*, não se situa apenas na continuidade com a *Teologia da Esperança*, mas constitui-se como uma escatologia integrante e integral, no sentido em que por um lado, visa ser capaz de integrar criticamente as perspectivas anteriormente referidas, e, por outro, elabora uma escatologia que trate aquelas quatro dimensões a que nos referimos no final do capítulo anterior: pessoal, histórica, cósmica e divina.

2.1. A escatologia do Deus que vem: uma escatologia integrante

A escatologia exposta em *A Vinda de Deus*, «escrita trinta anos depois da *Teologia da Esperança* [...] encontra-se em total consonância com a doutrina acerca da *esperança*»¹⁵⁵ exposta naquela obra. J. Moltmann, partindo do princípio de K. Barth que todo o cristianismo é inteiramente escatologia, ou seja, esperança, perspectiva e orientação para o futuro, e, como tal, uma nova demanda e transformação do

¹⁵⁴ Disse o Autor: «se quisesse sintetizar o “projecto da minha teologia” devo pelo menos dizer que o que tento fazer é aprofunda uma teologia: biblicamente fundada, orientada escatologicamente e que se mostre responsável no plano político» (J. MOLTSMANN, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*. (Brescia: Queriniana 1993) [original alemão 1991].

¹⁵⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 15.

presente¹⁵⁶, pretende tratar a *teologia da esperança* no horizonte de expectativa para a vida pessoal, política, histórica e do cosmos. No fundo, pretende ocupar-se «dos conteúdos dessa perspectiva e da sua orientação “para a frente”»¹⁵⁷, tendo sempre presente que o futuro é o advento da nova criação aberto por Jesus Cristo.

Em *A Vinda de Deus*, J. Moltmann oferece uma *escatologia integrante* que por um lado procede a uma integração das diferentes perspectivas sobre a escatologia individual, universal, da história e da natureza¹⁵⁸, e, por outro, estabelece a relação que existe entre a escatologia individual e a escatologia universal¹⁵⁹, que foram dissociadas¹⁶⁰. Para isso é necessário considerar como centro da escatologia não a dimensão pessoal ou a história, mas o Deus que vem, o seu Reino e a sua glória. Por isso, a sua escatologia é teocêntrica e o que realmente esperamos é o Reino de Deus, no sentido em que «*esperamos que Deus tenha o que por direito lhe corresponde na sua criação; que chegue à sua paz no seu shabbat e ao seu eterno gozo na sua imagem e semelhança que é o homem*»¹⁶¹.

Esta escatologia integrante trata dos quatro horizontes da escatologia cristã, a saber: esperança em Deus no que diz respeito à sua glória; esperança em Deus no que diz respeito à nova criação do mundo; esperança em Deus no que concerne à história; esperança em Deus no que diz respeito à ressurreição e à vida eterna das pessoas¹⁶². Ainda que o seu centro seja fundamentalmente trinitário, é sobretudo cristológico¹⁶³,

¹⁵⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 15.

¹⁵⁷ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 15.

¹⁵⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 17.

¹⁵⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 18.

¹⁶⁰ «O problema não resolvido está no facto de que a esperança individual na vida eterna e a esperança universal no Reino de Deus se dissociaram» (J. MOLTSMANN, *Esperienze di Pensiero Teologico. Vie e forme della teologia cristiana* (Brescia: Queriniana 2001) [original alemão 1999] 56).

¹⁶¹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 18.

¹⁶² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 19.

¹⁶³ «Que a morte e a ressurreição de Jesus formam a base para a nova criação de todas as coisas é longamente indicado em O Caminho de Jesus Cristo e tido como garantido em *A Vinda de Deus*

pois a «cristologia não é mais que o início da escatologia; e a escatologia, tal como a fé cristã a entende, é sempre a consumação da cristologia»¹⁶⁴.

2.2. A escatologia do Deus que vem como nova criação: as categorias de *novum* e *adventus*

Ainda que na *Teologia da Esperança* os principais conceitos usados sejam *promessa*¹⁶⁵ e *futuro*, todavia as categorias de *novum*¹⁶⁶ e *adventus* já se encontram aí delineadas como categorias fundamentais. A linguagem própria da escatologia é a linguagem vetero-testamentária da promessa, fundamento de toda a esperança¹⁶⁷,

[...]» (Cf. R. BAUKHAM, *Eschatology in The Coming of God*, in R. BAUKHAM (Dir.), *God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann* (Minneapolis: Fortress Press 2001) 13).

¹⁶⁴ J. MOLTSMANN, *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions* (London: SCM Press 1990) [original alemão 1989] 14.

¹⁶⁵ J. Moltmann considera que o *logos* da esperança, a linguagem da esperança é a *promessa*, sendo que a *promissio* refere justamente um envio antecipado do futuro no presente, ou seja, o Deus que vem faz com que o futuro seja antecipado no presente ao mesmo tempo que o presente fica determinado pela força da esperança que gera a promessa. Concretamente a linguagem de Deus é a promessa que constitui uma história que inaugura o futuro no acontecimento da ressurreição de Jesus de entre os mortos (Cf. J. MOLTSMANN, *Esperienze di Pensiero Teologico*, 58-59).

¹⁶⁶ Um ano depois da *Teologia da Esperança*, J. Moltmann escreveu um pequeno artigo sobre a categoria de *novum* na teologia cristã. Nesse artigo, o autor procede a uma análise da categoria em três momentos. No primeiro, trata da categoria *novum* nos profetas e depois nos apóstolos, sendo que para os primeiros a categoria diz justamente a esperança refletida no advento de um novo dia (Cf. J. MOLTSMANN, *La categoria novità* (novum) *nella teologia cristiana*, in *Prospettive della Teologia* (Brescia: Queriniana 1973) [original alemão 1968] 205), onde a morte deixará de ter lugar, graças a uma nova acção salvífica da parte de Deus, através da qual se fazem novas todas as coisas (Is 43, 18ss). Uma situação idêntica pode ser encontrada na comunidade cristã primitiva, mas agora a novidade resulta das aparições pascais de Cristo crucificado. Dá-se, verdadeiramente, uma outra qualificação do *novum* iniciado com a ressurreição de Cristo. Nas aparições do ressuscitado não podemos reconhecer o messias de Israel, mas o Senhor exaltado que chama à vida um novo mundo e cria uma nova comunidade (Cf. J. MOLTSMANN, *La categoria novità*, 207). Para São Paulo, o *novum* de Cristo não tem qualquer correspondência com alguma coisa que exista ou possa ter existido, pois o *novum* significa a sua ressurreição da morte (Cf. J. MOLTSMANN, *La categoria novità*, 209). Ressurreição que não consiste numa restauração, mas numa promessa que é já antecipação. J. Moltmann, no segundo momento deste artigo, procede a uma análise crítica do tema do *retorno* na teologia, no sentido do *restituto in integrum* (Cf. J. MOLTSMANN, *La categoria novità*, 210), segundo a qual a ressurreição, o *novum*, refere um *retorno* ao *início* da criação onde o homem se encontrava sem pecado. Nesse sentido, a revelação de Deus não consistiria numa abertura a um futuro novo e diferente, mas numa descoberta e iluminação de uma realidade que desde sempre está preparada para o homem, mas que, graças ao pecado, se tornou distante e imprópria (Cf. J. MOLTSMANN, *La categoria novità*, 211). A noção de retorno como restituição da integridade original conduziu a teologia a um afastamento da noção paulina de *novum* e do que ela implica. No último momento do texto trata-se das consequências éticas que resultam da categoria *novum*. Com efeito, mediante a categoria de *novum* abre-se para a história possibilidades insuspeitadas, nomeadamente no campo da ética cristã, que dá origem a uma *escatologia prática* ou uma *prática da escatologia* (214), porquanto o homem vive numa tensão (Cf. J. MOLTSMANN, *La categoria novità* 214).

¹⁶⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 49-50.

estando intrinsecamente relacionada com a noção de revelação. Melhor, é a noção de promessa que faz com que a revelação de Deus seja fundamentalmente escatologia¹⁶⁸. Na verdade, a escatologia simultaneamente individual e cósmica, é possível porque o mundo, a história e o homem se encontram abertos ao futuro, movidos pelo dinamismo da promessa que gera a esperança¹⁶⁹.

Em Cristo a promessa cumpre-se e é nele o que os crentes encontram, antecipado e manifestado, o seu próprio futuro¹⁷⁰, pois as aparições do ressuscitado são antecipação e promessa desse futuro¹⁷¹. Por isso, o acontecimento apelidado de nova criação, ressurreição dos mortos, reino e justiça de Deus são o lugar onde a promessa, presente na ressurreição de Jesus ocorre¹⁷². As aparições do ressuscitado não devem ser entendidas como manifestação da sua glória celeste, mas como antecipação e começo do futuro escatológico do mundo¹⁷³. Esta antecipação e início do futuro dá-se porque a escatologia não trata do futuro em geral, mas parte *«de uma realidade histórica e enuncia o futura desta. A escatologia cristã fala de Jesus Cristo e prega o futuro do ressuscitado, [...] mas se, graças à ressurreição, o Cristo crucificado possui um futuro, isto significa, inversamente, que todos os enunciados e juízos acerca de Cristo têm que dizer por sua vez algo sobre o futuro que há-de esperar-se dele»*¹⁷⁴.

Em Jesus Cristo ressuscitado, o fim da morte e a nova criação ainda não chegaram definitivamente, encontram-se contidas em promessa e garantidas na sua ressurreição¹⁷⁵, que constitui o início da nova criação. No Novo Testamento, Deus é

¹⁶⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 52.

¹⁶⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 89.

¹⁷⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 107.

¹⁷¹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 109.

¹⁷² Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 110-111.

¹⁷³ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 113. Nesta afirmação está já presente a dupla aceção da categoria de *novum* que foi, como veremos posteriormente, usada em *A Vinda de Deus*.

¹⁷⁴ J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 22.

¹⁷⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 113.

anunciado como o Deus que realiza a promessa, em Cristo morto e ressuscitado, a promessa de Deus ressuscitar os mortos cumpre-se e universaliza-se. Mas a promessa de Deus não só se cumpre, encontra também o seu futuro, pois o evangelho, a boa nova, é promessa do futuro de Cristo, sendo que é aí que reside toda a sua força escatológica¹⁷⁶. No filho de Deus, morto e ressuscitado, a promessa actualiza-se e inaugura as primícias da nova criação¹⁷⁷, até que Deus seja tudo em todos¹⁷⁸. E por Cristo, com Cristo, e em Cristo, torna-se futuro para toda a humanidade. Deus, na verdade, não se encontra em qualquer lugar, mas *é o que vem (adventus)* e nessa medida está presente¹⁷⁹.

A categoria de ressurreição encontra-se ligada não à categoria de novo contingente, mas à categoria de expectativa do novo escatológico, isto é, do «*novo escatológico da ressurreição de Cristo que aparece como novum ultimum*»¹⁸⁰ e, como tal, a sua ressurreição aparece precisamente como nova criação¹⁸¹. O acontecimento da

¹⁷⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 192.

¹⁷⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 199-200.

¹⁷⁸ A este propósito faz todo sentido evocar aqui a afirmação de W. Pannenberg (1928-) segundo a qual «[a] fundamentação da escatologia no conceito de promessa é objectivamente adequada na medida em que a esperança escatológica só pode descansar em Deus mesmo» (Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática III* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2007) [original alemão 1993] 557).

¹⁷⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 213. Na verdade, Cristo é, em virtude da sua ressurreição, uma *pessoa escatológica*, que representa o Deus que vem a este mundo passageiro, e que transformará todas as coisas. Por isso, Cristo, crucificado e ressuscitado, representa o futuro da história, uma vez que a ressurreição de Jesus de entre os mortos significa e inicia a expectativa geral da ressurreição universal. Ora, o futuro da nova criação e da glória de Deus já tiveram início na morte e ressurreição de Cristo. Por isso, o presente é a “hora” do Deus que vem. É isso mesmo que significa o termo *Parusia*, o presente daquele que vem, o futuro de Cristo, o seu advento que é já presença. Presença que não diz um modo absoluto mas um *continuar-a-fazer*, no sentido de que não é um passado, mas um acontecimento que continua aberto ao futuro, condicionando o presente. Cristo torna-se presente como aquele que vem na força do Espírito da nova criação e da redenção futura. É neste sentido que a *ceia* de Jesus pode ser entendida como sacramento do tempo e a sua presença nela é em modo de promessa e não em sentido metafísico, isto é, como antecipação do seu reino futuro. (Cf. J. MOLTSMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito* (Brescia: Queriniana 1976) [original alemão 1975] 108-109.139.176-179.330-334). Ainda sobre a categoria *adventus*: J. MOLTSMANN, *The Future of Creation. Collected Essays* (Minneapolis: Fortress Press 2007) [original alemão 1977] 29-31.

¹⁸⁰ J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 234. O nosso autor retomará esta mesma noção da ressurreição como *novum* (último e escatológico), em *O Deus Crucificado*, afirmando que para o «*cristianismo primitivo foi constitutivo não só a história da vida e morte, a pregação e actividade de Jesus, mas, com igual peso, o novum inesperado e inderivável da sua ressurreição por Deus*». (Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, (Salamanca: Sígueme 2010) [original alemão 1972] 186.).

¹⁸¹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 234.

ressurreição de Jesus só se entende devidamente em modo de promessa¹⁸², uma promessa que deixa aberto o futuro. Como tal, a ressurreição de Jesus e os relatos da mesma, têm como horizonte a pergunta: “o que é legítimo esperar”? A resposta é dada dentro do acontecimento da ressurreição e no seio do horizonte escatológico. O que distingue a escatologia cristã, quer da promessa do Antigo Testamento, quer da escatologia profética e apocalíptica, é a sua centralidade cristológica, isto é, distingue-se por estar referida a Cristo e ao seu futuro¹⁸³. Por isso «a escatologia cristã é, no seu núcleo, cristologia em perspectiva escatológica»¹⁸⁴.

No acontecimento da ressurreição de Cristo está delineado o futuro de Deus para o mundo e para o homem. Com efeito, a pergunta que nasce da ressurreição de Cristo não é outra que a pergunta pelo nosso futuro, pelo que podemos e devemos esperar do ressuscitado e exaltado¹⁸⁵. Em suma, «a escatologia cristã fala do futuro de Cristo, que traz à luz o homem e o mundo»¹⁸⁶. Entenda-se que a expressão futuro de Cristo diz a Parusia de Cristo¹⁸⁷. Deste modo, do futuro de Cristo (da sua vinda que é já uma presença) podemos esperar a justiça universal de Deus como escatologia universal, que dá um ser novo a todas as coisas¹⁸⁸. Neste sentido, é promessa de uma vida nova, isto é, de uma nova criação¹⁸⁹.

A ressurreição de Jesus por Deus é obra do Espírito, e o Espírito habita naqueles que recebem Cristo e o seu futuro¹⁹⁰. Por isso, é no Espírito, «que brota do

¹⁸² Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 249.

¹⁸³ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 252.

¹⁸⁴ J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 252.

¹⁸⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 254.

¹⁸⁶ J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 255.

¹⁸⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 295.

¹⁸⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 267.

¹⁸⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 274.

¹⁹⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 276.

acontecimento da ressurreição de Cristo»¹⁹¹, que temos conhecimento, como antecipação, do futuro da glorificação de Cristo. Assim, da ressurreição de Cristo e da sua glorificação, está dependente o futuro e «*a glorificação do homem e de todas as coisas*»¹⁹².

J. Moltmann em *A Vinda de Deus* defende que a escatologia, embora diga respeito ao fim, não é, em sentido estrito, uma doutrina sobre as coisas últimas¹⁹³, uma vez que o seu conteúdo não é de forma absoluta o fim, mas a «*nova criação de todas as coisas*»¹⁹⁴. Concretamente, a «*escatologia cristã é a esperança que recorda a ressurreição de Cristo crucificado, e, por isso, trata do novo começo mediante o final da morte*»¹⁹⁵, o que faz com que «*a escatologia cristã se atenha a este padrão cristológico em todas as dimensões pessoais, históricas e cósmicas: no fim, o princípio*»¹⁹⁶. Ora, cristologicamente, o fim é visto como o início¹⁹⁷, o que faz com que a escatologia seja, afinal, uma doutrina sobre as coisas primeiras e novas. Mesmo o fim da história, quando vivido na esperança de Cristo, não é somente o fim temporal, mas o «*começo da história eterna da vida*»¹⁹⁸, dado que a vida vivida na comunhão com

¹⁹¹ J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 277.

¹⁹² J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 278.

¹⁹³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 13.

¹⁹⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 14.

¹⁹⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 14.

¹⁹⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 14.

¹⁹⁷ O mesmo princípio cristológico, *no fim o princípio*, foi também enunciado em *O Deus Crucificado* deste modo: «*Nem mais nem menos que na sua concentração em Jesus e na sua história, a cristologia está cheia de pro-visio e promissio, pois remete para o tempo e criação novas, em que o Crucificado já não será escândalo nem loucura alguma, porque se converteu no fundamento do “tudo é novo” (Ap 21, 5). Por isso a profissão de fé em Jesus conclui com a esperança de futuro: “Amén, vem, Senhor Jesus” (22, 20), colocando o verdadeiro princípio no seu final*» (Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 136). J. Moltmann publicou recentemente uma obra, *No Fim – O Princípio*, na qual se propõe, na continuidade de *A Vinda de Deus*, pensar como esta afirmação central tem lugar nos três inícios de uma existência: nascimento, renascimento e ressurreição. Ao longo destas páginas J. Moltmann retoma alguns dos temas e afirmações que já tinha realizado em textos anteriores, aos quais nos reportaremos sempre que seja pertinente (Cf. J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning. The Life of Hope* (London: SCM Press 2004) [original alemão 2003]).

¹⁹⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 14.

Cristo faz com que experimentemos que «em cada final esteja oculto um novo começo»¹⁹⁹.

A *Vinda de Deus* não só retoma as categorias de *novum* e de *adventus* já evidenciadas na *Teologia da Esperança*, mas torna-as categorias operativas fundamentais da escatologia. Pelo recurso a estas «o eschaton não é nem o futuro do tempo nem a eternidade atemporal, mas o futuro e chegada de Deus»²⁰⁰, uma vez que o *novum*, «categoria histórica que caracteriza o escatológico na história»²⁰¹, possui duas características essenciais: por um lado refere-se à nova criação a partir do antigo²⁰²; por outro é entendida como antecipação²⁰³ do que será, em virtude da ressurreição de Cristo, como início da nova criação²⁰⁴. Por isso, a ressurreição de Cristo é o *novum*, no qual

¹⁹⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 14.

²⁰⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 47. Note-se que aqui J. Moltmann como que responde já quer a A. Schweitzer, e à escola da chamada escatologia consequente, que afirmou a protelação da vinda de Cristo para um futuro indeterminado, quer a K. Barth que operou uma transposição da escatologia para a eternidade, mediante o uso da teologia dialéctica do *não* de Deus ao *sim* do homem através da qual se dá uma distância infinita entre Deus e a criatura, o que conduziu a um actualismo escatológico que resulta do encontro existencial com Cristo, ficando anulada toda a dimensão histórica da escatologia. No mesmo sentido colocou-se R. Bultmann quando deslocou a escatologia da história, tendo esta ficado absorvida pela primeira, e a radicalizou existencialmente no encontro, não com Cristo, mas com a palavra do *kerigma*, onde Cristo se faz presente. Assim, ficou desconsiderada a dimensão histórica e universal da escatologia que ficou reduzida ao encontro pessoal com a palavra. Contudo, a escatologia diz justamente o que podemos esperar de Cristo não como o que vem no fim, que não podemos conhecer, mas como o que já começou com a sua ressurreição como antecipação e início da nova criação de todas as coisas.

²⁰¹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 47.

²⁰² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 53.

²⁰³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 53.

²⁰⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 54. Podemos lembrar aqui a escatologia realizada de C. H. Dodd e também a redução da escatologia à história que O. Cullmann levou a cabo. Se é verdade que o futuro de Cristo já está realizado, todavia está-o como antecipação do seu futuro e do nosso futuro, isto é, está realizado como início do processo da nova criação de todas as coisas que na sua ressurreição teve início, mas cuja consumação se dará quando Cristo entregar o Reino ao Pai, ou seja, quando o processo da nova criação de todas as coisas estiver concluído com a ressurreição dos mortos, da qual a ressurreição de Cristo de entre os mortos é o seu início escatológico, e com a aniquilação da morte. A escatologia já está realizada, se com isso quisermos dizer que já teve o seu início, e aí podemos dizer com J. Jeremias, que está em realização, isto é, em processo. Um processo escatológico que engloba a história, não podendo ficar reduzido a esta como se se tratasse de um final, quando na verdade, com a ressurreição de Cristo, o fim está no princípio. Assim, temos que a ressurreição de Cristo opera uma transformação das condições transcendentais do tempo, isto é, torna-o escatológico.

«resplandece o futuro da nova criação»²⁰⁵, não como fim, mas como princípio, como *novum* escatológico²⁰⁶.

A categoria *adventus* reflecte correctamente o sentido do termo grego *Parusia*, que, para além de dizer a chegada de pessoas ou de acontecimentos, literalmente significa *presença*²⁰⁷. Neste sentido, *adventus* diz, justamente, a actualidade da «presença de Cristo quem vem em glória»²⁰⁸. É por isso que «o eschatón [...] não é uma eternidade que não entra no tempo nem que permanece fora do tempo, antes é a transformação das condições transcendentais do tempo»²⁰⁹.

A escatologia do Deus que vem refere-se concretamente ao advento nova criação que na ressurreição de Cristo já teve o seu início e, como tal, podemos antever como o nosso próprio futuro. O *novum* é a ressurreição de Cristo, na qual tem início a nova criação e o futuro é antecipado, pois a ressurreição de Jesus é antecipação e início do seu e nosso futuro escatológico. Portanto, «o eschaton não é nem o futuro do tempo nem a eternidade atemporal, mas o futuro e chegada de Deus»²¹⁰.

²⁰⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 54.

²⁰⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 54.

²⁰⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 47. J. Moltmann concretiza ainda mais esta noção quando refere que com o termo *Parusia* ou *adventus* significa a presença de Cristo que vem, não como se o presente estivesse vazio na expectativa da sua segunda vinda, mas no sentido de que quando nos referimos à vinda de Cristo estamos a dizer que «ele já está em processo de vinda e na força da esperança pelo que nos abrimos hoje com todos os nossos sentidos para a experiência da sua chegada. Com chegada referimos um futuro que já é presente, sem deixar de ser futuro» (J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 89).

²⁰⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 51.

²⁰⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 52. A mesma ideia central sobre a noção de *adventus* está contida na *Teologia da Esperança* quando se afirma que «a ressurreição de Cristo não significa um processo possível na história do mundo, mas o processo escatológico dessa história» (J. MOLTSMANN, Jürgen, *Teología de la Esperanza*, 236). A ressurreição de Jesus inaugura um tempo novo, com o qual a nova criação tem início, e Deus é aquele que vem mas que é já uma presença.

²¹⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 47. É por isso que para J. Moltmann a esperança cristã começa «a partir de uma realidade histórica particular, e anuncia o futuro dessa realidade, é poder sobre o futuro, e a sua consumação. A doutrina cristã acerca da esperança fala de Jesus Cristo e do seu futuro. É apenas no seu nome que a esperança é cristã. Está baseada na recordação da vinda, da morte e ressurreição de Cristo, e proclama a vinda daquele que ressuscitou» (J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 88).

Ainda que a cristologia possa não estar tão evidenciada em *A Vinda de Deus* como o foi em outras obras²¹¹, não se pode deixar de ter como pressuposto hermenêutico e como condição de possibilidade de toda a escatologia cristã o princípio cristológico da morte e ressurreição de Cristo que se constitui como critério para todas as expectativas escatológicas²¹², uma vez que «a cristologia está ao serviço do Deus que vem e da sua justiça neocriadora»²¹³.

2.3. Escatologia Pessoal

Após breve apresentação dos conceitos fundamentais para uma recta hermenêutica dos conteúdos da obra *A Vinda de Deus*, importa agora tratar os quatro horizontes da escatologia cristã. Estes devem ser lidos à luz do *novum* da ressurreição de Cristo, que diz justamente o início e a antecipação da nova criação, que já está presente no hoje, mas que aguardamos que chegue ao seu pleno cumprimento no futuro de Cristo, sabendo, contudo, que o *adventus* de Cristo já é uma presença transformadora do presente e que do futuro de Cristo, antecipado na sua ressurreição, podemos esperar o nosso próprio futuro, o futuro do Reino de Deus como nova criação.

A escatologia pessoal²¹⁴ refere-se ao que podemos esperar, com base no que nos foi dado na ressurreição de Cristo, acerca do nosso futuro pessoal após a morte. A chave hermenêutica é cristológica mas pergunta é escatológica, dado que esta diz respeito ao

²¹¹ Cf. R. BAUKHAM, *Eschatology in The Coming of God*, 4.

²¹² Cf. R. BAUKHAM, *Eschatology in The Coming of God*, 5. Esta concentração cristológica da escatologia tão salientada por J. Moltmann, e aqui resumida por R. Baucham, é também enunciada por H. Kessler ao afirmar que pela «ressurreição e elevação de Jesus a acção escatológica de Deus contrai-se e concentra-se de facto completamente sobre uma pessoa: sobre Jesus crucificado e ressuscitado» H. KESSLER, *La Risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico teológico-fondamentale e sistematico* (Brescia: Queriniana 1999) [original alemão 1985] 287). Isto faz com que o crucificado ressuscitado se torne o paradigma da fé cristã.

²¹³ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 209.

²¹⁴ A divisão entre escatologia pessoal e universal serve para dizer respectivamente os temas que concernem à salvação individual da pessoa e à salvação universal. Na verdade, ambas as perspectivas se implicam, uma vez que, como referiu Paul Tillich (1886-1965), na Escritura pode ser atestado a dimensão pessoal da salvação, mas também a participação universal na plenitude do Reino de Deus (Cf. P. TILICH, *Systematic Theology III* (London: James Nisbet & Co. LTD. 1964) [1ª edição 1963] 435).

que nos espera depois da morte. Não como totalmente desconhecido, não como incógnito, mas como esperança que colhe a sua força no *novum* da ressurreição de Cristo, por meio da qual algum conhecimento nos é oferecido e na qual podemos esperar, dado que Cristo crucificado e ressuscitado é o conteúdo de resposta para o que nos acontece antes e depois da morte²¹⁵.

2.3.1. Ressurreição da carne e imortalidade da alma

J. Moltmann considera que no pensamento europeu encontramos duas imagens acerca da esperança face à morte: uma trata da alma imortal de cariz helenista, e outra diz respeito à imagem bíblica da ressurreição dos mortos. Assim, situando a doutrina da imortalidade da alma no pensamento helenístico, nomeadamente no *Fédon* de Platão, onde alma é tida como divina, pré-existindo ao corpo, e é com a morte que se dá uma separação da alma e do corpo, retornando aquela à sua origem divina²¹⁶. Ora, a alma é imortal e constitui o núcleo ontológico da pessoa, e, como não nasceu, também não

²¹⁵ Importa aqui fazer referência à noção de morte que J. Moltmann apresenta em *A Vinda de Deus* (115-135). O Autor considera que não existe nenhum conceito bíblico de morte, uma vez que a Escritura enquanto tal trata do Deus vivo e da vida. Mesmo as teses que defendem por um lado a morte como causa do pecado, e por outro a morte como fim natural da vida humana, são contraditórias. Neste sentido, a alternativa consiste em apresentar a «*ideia da morte como uma característica da criação frágil e temporal, que é superada mediante a nova criação de todas as coisas para a vida eterna*» (J. MOLTSMANN, *Vinda de Deus*, 116). Mas a morte é transformada ou aniquilada. Para São Paulo dá-se a aniquilação da morte, o que faz com que a morte seja descrita como negação do negativo. Mas de facto a única instância para negação do negativo terá de ser uma nova posição do ser, com base na ressurreição dos mortos, por meio da qual tem início a vida imortal das criaturas. Nesse sentido, a morte deve ser entendida não como aniquilação, mas como transformação, o mesmo acontecendo com a vida presente, mortal, que é transformada em vida eterna e imortal. Por isso, a ressurreição dos mortos diz justamente, não a aniquilação da morte, mas a transformação da vida mortal em vida eterna. A diferença entre aniquilação e transformação, reside no facto de que a segunda procede a uma transformação da vida mortal em vida eterna, que acarreta consigo a marcas da mortalidade, o que faz com que tudo o que marcou esta vida mortal permaneça eternamente. Portanto, assim como «*o corpo crucificado de Cristo foi transfigurado pela ressurreição de entre os mortos e adquiriu a glória divina, assim também a forma da nossa vida realmente vivida será recuperada, transfigurada e redimida para o reino de Deus*» (J. MOLTSMANN, *Vinda de Deus*, 123). A morte faz parte desta criação temporal e imperfeita que espera, com dores da maternidade, a nova criação de todas as coisas que na ressurreição de Jesus já se iniciou. A concepção sobre a morte, como transformação da vida mortal para a vida eterna com as marcas da vida vivida, é fundamental para a noção de *imortalidade da alma* defendida por J. Moltmann, uma vez que ela permite manter a noção bíblica de ressurreição dos mortos e a noção de imortalidade da alma, portanto a alma diz não um princípio substancialista divino, mas o princípio de identidade relacional de Deus com a criatura que permanece eternamente.

²¹⁶ Cf. PLATÃO, *Fédon* (Coimbra: Minerva 2004) 73a; 76b.

pode morrer²¹⁷. Esta doutrina acerca da imortalidade da alma, como alerta J. Moltmann, «*não é uma doutrina acerca de uma vida depois da morte, mas acerca de uma identidade divina no homem que está para além do nascimento e da morte*»²¹⁸.

J. Moltmann diz que «*a imortalidade da alma é uma ideia; a ressurreição dos mortos uma esperança*»²¹⁹. Com efeito, a primeira postula a existência de um princípio substantivo imortal no homem, enquanto a segunda expressa a confiança de que Deus chama à existência o que não existe e dá vida aos mortos²²⁰. Se a doutrina acerca da imortalidade da alma nos faz aceitar e antecipar a morte, tal como o fez Sócrates, a doutrina bíblica sobre a ressurreição dos mortos faz-nos acreditar e esperar que a morte pode ser (e é) vencida e que vida eterna nos espera. Não obstante, o facto é que a Escritura trata da ressurreição dos mortos, que não é apenas uma discussão sobre estados futuros que se dão após a morte, mas um acontecimento de toda a vida, no sentido em que faz com que a nossa vida presente colha nela a sua fundamentação. Deste modo, ao considerar a ressurreição dos mortos, a fé cristã afirma que a alma não tem de retirar-se do corpo, mas deve corporizar-se e tornar-se carne²²¹.

²¹⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 92.

²¹⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 93. O. Cullmann na obra *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts*, à qual J. Moltmann se refere (nota 25, 106), traça de forma clara e límpida, com base na morte de Sócrates e de Jesus, a diferença que existe entre, por um lado a concepção grega de morte, como separação da alma do corpo, e a concepção judaico-cristã que entende a morte como algo de terrível, enquanto separação de Deus e consequência do pecado. Daí que a morte seja o último inimigo a ser vencido e com ela o pecado. O. Cullmann evidencia a distinção que existe entre a concepção grega de alma, como núcleo substancial da pessoa divina e imortal, e a concepção judaico-cristã que entende a alma como criatura de Deus e, ao mesmo tempo, como “parte” constitutiva do homem. Nesse sentido, a ressurreição da carne diz a ressurreição da pessoa toda, alma-corpo. Na ressurreição de Jesus, realizada por Deus na força do Espírito Santo, tem lugar o início da nova criação, como transformação do nosso corpo mortal para um corpo espiritual. Por isso, a libertação não consiste na separação da alma do corpo, mas em que ambos sejam libertados do poder da morte, pela força do Espírito Santo. A transformação do corpo carnal em corpo de ressurreição apenas terá lugar quando toda criação for re-criada de novo pelo Espírito Santo (Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts*, 32-34; 37-39; 39-44; 48-49). Nesta diferença entre a morte de Sócrates e a morte de Jesus, e consequente entre a concepção cristã e helenista da morte, está, diz J. Ratzinger, a diferença entre ideal e realidade, entre idealismo e realismo (Cf. J. RATZINGER, *Dogma e Predicazione* (Brescia: Queriniana 2005) [original alemão 1973] 235).

²¹⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 99.

²²⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 99.

²²¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 100.

J. Moltmann considera que a fé de Israel se encontra determinada pela experiência do Êxodo, que aponta para o facto de que Deus libertou o seu povo e o conduziu à liberdade. Ora, esta memória faz com que se espere que Deus possa agir, salvando o seu povo da morte, que possa libertar da morte o crente bem como todo o Israel (Sl 88, 11; Job 14, 14; Ez 37, 3. 12. 14.). Portanto, a escatologia vetero-testamentária não espera apenas uma ressurreição dos mortos, mas que nesta esteja contida a salvação (Is 24-25)²²². Aprofundando ainda mais, J. Moltmann verifica que em Daniel (12, 2), a revelação do filho do homem diz respeito ao Juízo Final de Deus, segundo o qual os mortos têm de ressuscitar, em corpo e alma, para “prestarem contas” a Deus e receberem segundo a sua conduta a vida eterna ou o opróbrio eterno. Ainda que as duas perspectivas – ressurreição dos mortos como esperança de salvação e imagem apocalíptica do Juízo de Deus sobre uns e outros – se encontrem sobrepostas na Escritura, em ambas a ressurreição supõe a morte total e é alguma coisa que acontece ao homem todo, o que faz com que ela também deva de ser concebida corporalmente²²³.

Já no Novo Testamento, a fé em Deus está cristologicamente determinada pela experiência da morte e ressurreição de Cristo e pelas suas aparições como ressuscitado. Portanto, segundo J. Moltmann, uma tal centralidade cristológica atesta que a ressurreição não é um regresso a esta vida mortal, mas é, na verdade, o início e a entrada na vida eterna. Por isso, a ressurreição de Cristo é não é apenas um acontecimento *«histórico, mas um acontecimento escatológico que teve lugar no crucificado e que “aconteceu de uma vez para sempre” (Rom 6, 10)»*²²⁴. Quer dizer que a ressurreição de Jesus, mais que um acontecimento de ordem histórica é, primeiro e fundamentalmente, um acontecimento de ordem escatológica, uma vez que, no crucificado, completamente

²²² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 101.

²²³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 102.

²²⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 102.

identificado com o ressuscitado, tem início a nova criação de todas as coisas para a vida eterna²²⁵.

O *novum* de Cristo (a sua ressurreição) deu início à primavera da nova criação, e nela podemos antever o nosso futuro. Quer dizer, Cristo ressuscitado tem significado proléptico e de representação para todos os mortos, uma vez que nele teve início o processo de ressurreição dos mortos²²⁶. No fundo, na ressurreição de Cristo de entre os mortos, a nova criação de todas as coisas teve início e continua na força do Espírito²²⁷,

²²⁵ J. Moltmann afirmou anteriormente, em *O Deus Crucificado*, que a ressurreição de Jesus nunca foi considerada, na comunidade primitiva, como uma realidade privada, mas antes como o começo da ressurreição geral dos mortos. Quer dizer, a sua ressurreição constitui-se como o princípio do fim da história e como o «início da mudança escatológica do mundo por parte do seu Criador» (J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado* (Salamanca: Sígueme 2010) [original alemão 1972] 188). Neste sentido, a cruz deve ser interpretada à luz da ressurreição e vice-versa, o que faz com que a cruz seja entendida como o «acontecimento escatológico da história e a sua ressurreição como oculta antecipação do Reino escatológico da glória, no qual os mortos são ressuscitados» (J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 188). Assim, com a ressurreição de Jesus o futuro deve entender-se não como história futura mas como futuro da história, isto é, como antecipação da nova criação, porque o futuro de Deus em Cristo está representado como o futuro da nova criação (Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 194-195), que já teve início na sua Paixão, onde o juízo de Deus foi antecipado na sua morte, tendo sido favorável aos acusados. Ora, a ressurreição dos mortos significa uma vida qualitativamente nova e não um regresso a esta vida, onde a morte ainda impera (Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado* 196). Mas se o fim do mundo e o início da nova criação têm o seu início com a ressurreição geral dos mortos, podemos, então, afirmar que na morte e ressurreição de Jesus esse futuro da nova criação é antecipado (Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 197). Assim, se o futuro já começou, então, o cristianismo tem uma nova consciência escatológica do tempo. Por isso, diz J. Moltmann que sem esta nova consciência do tempo «são impossíveis todas as coisas que a Igreja cristã pretende e anuncia que são presentes, a saber, o perdão dos pecados, a reconciliação e o seguimento no amor» (J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 198). A ressurreição escatológica refere não uma restauração da criação (*restituto in integrum*) corrompida pelo pecado, mas uma nova criação (Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 218), que tem no crucificado ressuscitado o seu fundamento, onde a morte desaparece pela vitória da vida (Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 249).

²²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 103.

²²⁷ É por isso que J. Moltmann afirma que a «pneumatologia ganha o seu direito de se situar entre a cristologia, que pressupõe, a escatologia, para a qual se orienta». A ressurreição de Cristo de entre os mortos diz um processo «que vai desde o novo nascimento de Cristo da morte pelo Espírito, passando pelo novo nascimento do homem mortal pelo Espírito, até ao novo nascimento de todo o cosmos por meio do Espírito. Neste processo, Deus Pai actua pelo Espírito em Cristo e por Cristo no Espírito» (J. MOLTSMANN, *El Espíritu dela vida* (Salamanca: Sígueme 1998) [original alemão 1991] 169 e 170). A dimensão trinitária da criação já tinha sido afirmada em obra anterior (*Trinidad y Reino de Dios*). Nela, J. Moltmann, propõe-se mostrar que o futuro escatológico de Cristo e o anúncio escatológico por ele proclamado possuem uma estrutura trinitária. Ora, a ressurreição de Jesus de entre os mortos inaugura a ressurreição dos mortos no último dia. Na verdade é o Pai que ressuscita o Filho por intermédio do Espírito criador (104). Com efeito, temos que a «ressurreição de Jesus não há-de entender-se apenas escatologicamente, mas também ao nível trinitário» (J. MOLTSMANN, *El Espíritu dela vida*, 104). Em sentido escatológico o Espírito é: «o poder da nova criação. A força da ressurreição» (Cf. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme 1983) [original alemão 1980] 105).

até que se dê a consumação final, quando Cristo entregar o Reino ao Pai. Por isso, a questão sobre o futuro escatológico dos mortos só em Cristo adquire uma resposta.

A ressurreição dos mortos significa um processo pessoal, no sentido em que diz respeito à pessoa como um todo, mas, ao mesmo tempo, consiste na abolição da morte (1Cor 15, 26; Ap 21) que aponta para um processo cósmico²²⁸. Quer dizer, um processo no qual todo o universo, com todas as criaturas, é restaurado e a morte é definitivamente aniquilada pela vida. Na verdade, os dois aspectos encontram-se relacionados, no sentido de que não haverá ressurreição dos mortos sem uma nova terra onde a morte já não existe²²⁹. É por isso que, segundo J. Moltmann, a expressão ressurreição da carne diz respeito a toda a criação, e a vida eterna concerne ao homem todo e a todo o ser vivo. Deste modo, a esperança na ressurreição dos mortos significa o início da «*esperança de uma nova criação cósmica de todas as coisas e circunstâncias*»²³⁰.

No fundo, a escatologia pessoal não esgota a escatologia, antes constitui uma parte desta esperança que, num processo de integração, se dirige para uma escatologia

²²⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 103. A nova criação de todas as coisas é um processo que tem na ressurreição de Cristo de entre os mortos o seu início, mas cuja consumação final será a ressurreição universal dos mortos, melhor, com a nova criação de todas as coisas. De forma clara J. Moltmann afirma que quando falamos da ressurreição de Cristo de entre os mortos não estamos a referir-nos a um facto acabado, mas a um processo que se encontra relacionado com a pergunta acerca do que podemos esperar dele. A ressurreição de Cristo diz o processo de libertação e redenção do homem e do mundo que em Cristo teve o seu início. Assim, a fé na ressurreição não é apenas um assentimento dogmático, mas uma participação no acto criativo de Deus por meio do qual renascemos para uma nova vida (Cf. J. MOLTSMANN, *The Way of Jesus Christ*, 240). Com efeito, ao tratar a ressurreição de Cristo está a referir-se «*um processo de ressurreição. Este processo tem a sua fundação em Cristo, tem o seu dinamismo no Espírito, e o seu futuro na corporeidade da nova criação de todas as coisas. A ressurreição não diz um factum, mas um fieri – não que ficou realizada, mas que está a fazer-se: a transição da morte para a vida*» (Cf. J. MOLTSMANN, *The Way of Jesus Christ*, 241). A ressurreição de Cristo de entre os mortos do ponto de vista da história humana representa o facto de que a ressurreição geral dos mortos já começou (Cf. J. MOLTSMANN, *Jesus Christ for today's world* (Minneapolis: Fortress Press 1994) [original alemão 1994] 79-87). Este processo é trinitário: iniciado com a ressurreição de Cristo por Deus, torna-se actual na força do Espírito, até que Cristo entregue o Reino ao Pai (Cf. R. BAUKHAM, *Eschatology in The Coming of God*, 20-24).

²²⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 103. A ressurreição de Jesus é o fundamento escatológico da nova criação que comporta não a restauração desta criação (*restituto in integrum*) a uma espécie de perfeição original, mas opera uma transformação da própria criação tornando-a eterna criação (Cf. R. BAUKHAM, *Eschatology in The Coming of God*, 6).

²³⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 104.

de ordem cósmica²³¹: «primeiro, Cristo; depois, aqueles que pertencem a Cristo, por ocasião da sua vinda. Depois, será o fim: quando Ele entregar o reino a Deus e Pai, depois de ter destruído todo o principado, toda a dominação e poder» (1Cor 15, 23-24).

Mas o que significa e no que consiste a vida eterna para a qual ressuscitam os mortos? Trata-se de uma vida diferente depois desta vida temporal? Se assim fosse, diz J. Moltmann, a expressão ressurreição seria errada, uma vez que seria o início de uma vida diferente, mas a ressurreição dos mortos diz que «o corpo mortal se revestirá de imortalidade» (1Cor 15, 54), no sentido de que se opera uma transformação (1Cor 15, 52) ou uma transfiguração (Fl 3, 21), segundo a qual Deus não permite que nada se perca, nem as dores nem a felicidade desta vida. A minha identidade manter-se-á na vida eterna, onde o homem encontrará Deus transportando a totalidade da sua história pessoal, a totalidade da história da sua vida reconciliada e consumada²³².

Para dizer esta continuidade entre tempo e eternidade, entre vida temporal e vida eterna, J. Moltmann recorre à noção cristã de alma não como uma realidade divina imortal, mas como criatura de Deus²³³. Neste sentido, a alma criada por Deus não é divina, mas tal não significa que não seja imortal, no sentido em que a alma cristã diz não um princípio de identidade substantivo, mas um princípio relacional, que decorre da vida do Espírito divino no homem que lhe permite ter com Deus uma relação imortal²³⁴. Portanto, esta relação, dita imagem de Deus²³⁵, não pode ser destruída nem pela morte nem pelo pecado²³⁶. Ora, o que é imortal é a relação com Deus animada e criada na

²³¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 104.

²³² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 104.

²³³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 105.

²³⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 106. A unidade da pessoa no tempo (que implica que a sua história de relação com Deus e com os outros não se perca com morte) faz parte da esperança na ressurreição. Isto significa que esta vida mortal será na sua totalidade transformada em vida eterna (Cf. J. MOLTSMANN, *The Way of Jesus Christ*, 267-268; J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 105-106).

²³⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 106.

²³⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 107.

força do Espírito divino que sustenta a vida do homem. Por isso, conclui J. Moltmann, o que permanece imortal é esta relação dialogante entre Deus e o homem no Espírito²³⁷.

J. Moltmann defende que a experiência da ressurreição pressupõe necessariamente a morte, mas não a aniquilação da identidade *mortuorum*: da sua alma²³⁸. Ao mesmo tempo sustenta que «*Deus tem de ser capaz de identificar os mortos para os ressuscitar, porque a vida destes não é substituída por nenhuma outra, mas é a sua vida que é ressuscitada*»²³⁹. Portanto, J. Moltmann pode afirmar que «*a esperança na ressurreição pressupõe a imortalidade objectiva e subjectiva da relação de Deus com os homens e do Espírito nos homens*»²⁴⁰, uma vez que a alma não diz um núcleo substancial de identidade, mas sim a configuração relacional e espiritual de toda a vida, que permanece após a ressurreição, mesmo no seu ser homem e mulher²⁴¹. Na morte nada fica aniquilado, antes, cada um se encontra diante de Deus na totalidade da relação e da vida que manteve com ele, dando-se uma transformação da totalidade da história da sua vida.

Acerca do que seja a morte e a ressurreição apenas o podemos saber e contemplar na morte e ressurreição de Cristo. O que aconteceu com Cristo morto foi «*uma transformação e uma transfiguração por meio do morrer e da morte, uma glorificação da sua forma corporal (Fl 3, 21), uma metamorfosis que o conduziu de*

²³⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 108.

²³⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 110. Num texto posterior à obra *A Vinda de Deus*, J. Moltmann prefere usar o termo ressurreição da vida em vez de ressurreição dos mortos, do corpo ou da carne, mas o conteúdo da afirmação é o mesmo, no sentido em que com esta expressão J. Moltmann pretende afirmar essencialmente que a verdadeira vida diz a vida vivida que tem uma configuração corporal. Ao mesmo tempo a ressurreição diz um processo de transformação desta vida (vivida) temporal em vida eterna (Cf. J. MOLTSMANN, *Sun of Righteousness, Arise. God's future for humanity and the Earth* (Minneapolis: Fortress Press 2010) [original alemão 2009] 59-65).

²³⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 110.

²⁴⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 109.

²⁴¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 110. A ressurreição supõe a transformação, mas «*quando a nossa vida temporal é transformada em vida eterna, essa vida não desaparece; será transfigurada*» (J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 162).

uma forma de abaixamento para uma forma de glória (Fl 2, 6-11)»²⁴². Portanto, os crentes interpretam analogicamente a sua morte como parte do mesmo processo, no qual toda a criação será glorificada e renascerá para o Reino da glória. Ora, a ressurreição da carne significa verdadeiramente «a metamorfosis desta criação perecível que irá se torna no Reino eterno de Deus»²⁴³, e também a metamorfosis «desta vida mortal que irá tornar-se na vida eterna»²⁴⁴.

Em suma, a ressurreição dos mortos, que colhe a sua esperança e força na ressurreição de Cristo de entre os mortos, como transformação da totalidade da vida e da relação com Deus, pressupõe a imortalidade da alma, criada por Deus, enquanto esta diz justamente a identidade da relação de vida e de história de Deus com o homem, que se manterá após a morte. Neste sentido, a ressurreição da carne diz justamente o acolhimento do homem todo – corpo e alma, passado e futuro –, e de toda a criação, na vida divina e no Reino eterno, quando este for entregue nas mãos do Pai pelo Filho.

2.3.2. O tempo e o espaço dos mortos na comunhão com Cristo

É com a morte, não a nossa pessoal, mas a de alguém que nos é próximo que fazemos a experiência indirecta, mediada e compassiva do que seja morrer. O que lhes acontece depois da morte e onde se encontram. Dormem um sono até à ressurreição? Estão no purgatório, onde purificam os pecados que cometeram, podendo depois contemplar a Deus? Já ressuscitaram e estão com Cristo na vida eterna²⁴⁵? Ora, para J. Moltmann estas doutrinas devem ser aferidas com base no seguinte princípio

²⁴² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 113.

²⁴³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 113. J. Moltmann já tinha feito referência ao processo escatológico como um processo intratrinitário, sendo que o autor da ressurreição é o Espírito Santo. Com efeito a «ressurreição de Cristo deve entender-se como uma metamorfosis corpórea» (J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 140), pois a ressurreição corporal, a iluminação e a transformação da nossa existência corporal são propriamente «a “obra” escatológica do Espírito Santo» (J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 140). A ressurreição de Cristo também pode ser expressa pelos conceitos de transfiguração e glorificação (Cf. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 140).

²⁴⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 113.

²⁴⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 137.

crisológico: se, por um lado, «*expressam uma esperança fundada em Cristo*»²⁴⁶, e, por outro, se consolidam ou não a nossa comunhão com os mortos com base no amor.

No que diz respeito à doutrina católica acerca do purgatório, J. Moltmann denuncia a falta de fundamentação bíblica explícita e mesmo implícita que permita sustentar a afirmação do dogma²⁴⁷. Ao mesmo tempo, denuncia que a doutrina acerca do purgatório também não colhe a sua fundamentação na tradição²⁴⁸, mas na prática eclesial de rezar e de oferecer boas obras pelos defuntos²⁴⁹. Acresce ainda o facto de a sua argumentação estar antropologicamente fundamentada e esta fundamentação, enquanto supõe um dualismo antropológico, revela ser não só insuficiente, mas contrária à concepção antropológica bíblica da ressurreição dos mortos, atestada na Escritura, a unidade corpo-alma como constitutiva da *pessoa*²⁵⁰. Não obstante, J. Moltmann considera que existe um aspecto positivo e necessário na doutrina acerca do purgatório que não deve ser ignorado, a saber: a ideia de que existe «*uma comunhão permanente entre os que vivem e os mortos em Cristo*»²⁵¹.

²⁴⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 138.

²⁴⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 140. J. Moltmann sustenta a sua afirmação com teólogo católico Michael Schmaus (1897-1993) que na *Dogmática* afirma: «*Foi-nos revelada pouca coisa sobre a essência do purgatório. A Escritura, a Tradição e a doutrina da Igreja atestam que o purgatório é um estado de pena e tormento que consiste essencialmente na privação temporal da visão de Deus. Acerca do modo como ocorre a purificação, a sua duração, sobre a sua situação, a Revelação não nos diz nada expressamente. Mas a partir da revelação do estado dos justos, do sentido da morte, da seriedade da justiça divina e importância da deficiência humana, da significação da visão de Deus para a perfeição humana, podemos tirar algumas conclusões sobre o processo purificador depois da morte. Em definitivo, não podemos esquecer que é um mistério que Deus não revelou de todo*» (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática VII. Los Novísimos* (Madrid: Rialp 1964) [original alemão 1958] 490-491).

²⁴⁸ O que entende por tradição J. Moltmann não especifica, mas do ponto de vista católico as práticas também são elemento constitutivo da tradição, também segundo o princípio da *lex orandi lex credendi*.

²⁴⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 141.

²⁵⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 142-143.

²⁵¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 140. A mesma doutrina foi exposta em: J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 111-112.

Já ao tratar a doutrina de Lutero, baseada em São Paulo (1Ts 4, 13-18; 1Cor 15), acerca do estado dos mortos como um sono²⁵², J. Moltmann considera que, contrariamente à doutrina católica sobre o purgatório, o seu ponto de partida não é antropológico (indo daqui para o mais além), mas é escatológico (vai do mais além para o que se passa aqui)²⁵³. Este estado *mortuorum* nem se encontra determinado pelo espaço-tempo nem nele existe qualquer consciência e sensações, o que faz com que os mortos, quando forem no último dia ressuscitados por Cristo, não tenham consciência do tempo que estiveram mortos nem quanto tempo o estiveram²⁵⁴. Para J. Moltmann a doutrina acerca da morte como um sono por um lado diz justamente que a morte perdeu todo o seu poder sobre o homem, e por outro que a morte não é o fim. Com efeito, esta dupla concepção supõe a ressurreição de Cristo de entre os mortos, uma vez que na ressurreição de Jesus a morte foi vencida e nela tem início para todos a ressurreição²⁵⁵.

No que diz respeito à duração temporal que medeia entre a morte individual e a ressurreição escatológica são usadas expressões que servem para dizer o tempo de Deus, tais como o *dia do Senhor*, que é o *último dia*, sendo que em Deus é um presente eterno. Por isso, à pergunta sobre a duração que medeia entre a morte individual e a ressurreição escatológica, a resposta só pode ser teológica: *um instante*²⁵⁶. Quanto à

²⁵² Para além dos textos de Lutero a que J. Moltmann faz alusão (Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 144), podemos ainda referir um sermão seu que nos parece bastante sugestivo. Comentando a primeira carta de São Paulo Tessalonicenses, capítulo 4, onde o Apóstolo trata da ressurreição e da morte como um sono, Lutero refere que os que morrem se encontram a dormir o sono dos mortos, onde não poderão padecer qualquer sofrimento nem aflição, apenas estão em repouso e nada mais, esperando até ao Julgamento do último dia, quando serão ressuscitados em Cristo. Ora, se a morte, como refere São Paulo, é punição pelo pecado, ao vencer o pecado, Jesus vence a morte com a sua ressurreição. Cristo ressuscita todos os homens, mas apenas conduz para Deus aqueles que adormeceram nele, sendo que os que não adormeceram em Cristo não serão elevados por ele. (Cf. M. LUTHER, *Deux Prédications sur la Dépouille Mortelle du Prince-Électeur Frédéric de Saxe. La Première Prédication [10 mai 1525]*, in *Ouvertes*, Tome IX (Genève: Labor et Fides 1961) 131-139).

²⁵³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 143.

²⁵⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 143.

²⁵⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 144.

²⁵⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 144.

pergunta sobre o “lugar” onde se encontram os mortos a resposta é igualmente teológica: «*encontram-se no mundo novo da ressurreição e da vida eterna de Deus*»²⁵⁷.

Por último na doutrina acerca da ressurreição na morte, defendida por autores como K. Rahner (1904-1984), G. Greshake (1933-), G. Lohfink (1934-)²⁵⁸, a preocupação fundamental, e neste aspecto aproximam-se de Lutero, não é com a vida da alma, mas com a vida vivida realmente por cada pessoa, sendo que é a vida vivida que é redimida, reconciliada e transformada por Deus²⁵⁹. A salvação tem a ver não com a bem-aventurança da alma, mas com a ressurreição dos mortos que faz parte da nova criação e, como tal, a escatologia individual não se pode sobrepor à escatologia universal, antes faz parte dela²⁶⁰. Mas quando tem lugar a ressurreição dos mortos? A resposta é uma: a ressurreição individual dos mortos acontece com a morte e na morte²⁶¹. Esta ressurreição na morte e com a morte parte de um princípio escatológico que identifica o *último dia* não cronológica mas escatologicamente, ou seja, com o *instante* em que a ressurreição dos mortos diz a simultaneidade, diríamos teológica, deste processo para todos os mortos²⁶². Ao mesmo tempo a doutrina acerca da ressurreição na morte pretende superar a diferença entre imortalidade da alma e ressurreição do corpo²⁶³.

J. Moltmann refere que, se ressuscitamos na morte, então já estamos redimidos deste mundo que carece ainda de redenção, anulando-se deste modo a nossa

²⁵⁷ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 144.

²⁵⁸ Para as referências bibliográficas destes autores e análises mais detalhas, veja-se: J. Moltmann, *La Venida de Dios*, 145-147; W. BREUNING, *Desenvolvimentos sistemáticos dos enunciados escatológicos*, in J. FEINER-M. LOEHRER (Dir.), *Myterium salutis*, Vol. V/3 (Petrópolis: Vozes 1985) [original alemão 1976] 308-316; M. KHEL, *Escatología* (Salamanca: Sígueme 1992) [original alemão 1986] 275-279.

²⁵⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 145. O tema da ressurreição na morte foi retomado em: J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 112.

²⁶⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 145.

²⁶¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 145.

²⁶² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 145.

²⁶³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 146.

solidariedade corporal com este mundo. Mas, a verdade é que sem a nova terra não poderá ter lugar a ressurreição dos mortos, pois só «a nova terra oferece a possibilidade da nova corporeidade dos homens»²⁶⁴. Existe uma mútua implicação entre a ressurreição dos mortos e a nova criação, pois são parte de um único e mesmo processo.

As doutrinas acerca do purgatório, sono da alma e ressurreição na morte têm como fragilidade comum o facto de o seu ponto de partida ser o *eu* do homem ou a *eternidade de Deus*, e não a cristologia enquanto tal, quando o critério deve ser Cristo, dado que é a partir dele e com ele que tudo o resto deve ser relacionado, pois Cristo é o «único que pode dar coragem para a vida, esperança na morte e consolo aos que choram a perda de um ente querido»²⁶⁵. Assim sendo, importa que se dê, por assim dizer, uma viragem teológica, dado que o centro da escatologia cristã não é o eu ou o mundo, mas Deus, cujo futuro foi aberto por Cristo, o caminho para Deus. Neste sentido, para J. Moltmann, a escatologia cristã que não é apenas antecipação do futuro aberto por Cristo, mantém igualmente a reserva escatológica, que diz justamente que Cristo já ressuscitou dos mortos, como primícia, vencendo o pecado, mas o fim definitivo da morte está ainda por vir²⁶⁶.

Já fomos reconciliados com Cristo, mas vivemos e morremos num mundo que ainda está por redimir, na esperança da nova criação de todas as coisas. Com efeito, existe «um “tempo intermédio”, a saber, aquele que medeia entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição universal da morte»²⁶⁷. Este é um tempo plenificado pelo senhorio de Cristo sobre mortos e vivos, cuja consumação se dará com a ressurreição dos mortos, o fim da morte e ainda pela entrega do Reino ao Pai, o que faz com que o senhorio de Cristo seja «por agora a promessa do reino de Deus, mas o reino é a meta e

²⁶⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 146.

²⁶⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 147.

²⁶⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 147.

²⁶⁷ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 147.

a consumação do senhorio de Cristo»²⁶⁸. Na sua morte²⁶⁹, Cristo, torna-se irmão dos mortos e acolhe «em si os mortos e os vivos, leva-os consigo pelo caminho que conduz a Deus»²⁷⁰.

Os mortos estão realmente mortos, mas ao mesmo tempo já estão em Cristo, que morreu e ressuscitou, e assim encontram-se nele e por ele no caminho para Deus²⁷¹. Quer dizer que o tempo intermédio a que J. Moltmann alude, substituindo assim a noção de estado intermédio, é uma posição cristológica, enquanto diz o estar em Cristo dos mortos e vivos, e que por ele, com ele e nele se encontram em caminho para Deus. Por isso os mortos nem estão a dormir nem já ressuscitados, mas estão na comunhão com Cristo²⁷² que os coloca, como participantes, no caminho para Deus.

Este tempo intermédio, que J. Moltmann enuncia, não é cronológico, mas relacional, pois significa «o tempo de Deus para a criação e [...] o tempo de Cristo para os homens»²⁷³, o que permite que, na comunhão com Cristo, também os mortos

²⁶⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 148. Ora, o senhorio de Deus corresponde à Era do Messias, ao senhorio de Cristo que diz a presença do Reino, e o Reino diz o futuro do senhorio de Deus, isto é, a consumação do reinado de Cristo pela entrega do Reino ao Pai (Cf. J. MOLTSMANN, *The Way of Jesus Christ*, 98).

²⁶⁹ Não se duvida que Cristo morreu verdadeiramente (Cf. K. RAHNER, *Descendio a los Infernos*, in *Escritos de Teología VII* (Madrid: Taurus 1969) [original alemão 1966] 160-165), mas também ressuscitou. Ora, Cristo, morto, torna-se, não só solidário com os mortos, mas irmão dos mortos, diz J. Moltmann. Mas como ressuscitado acolhe mortos e vivos e, na comunhão com ele, somos conduzidos para o Pai. É este o sentido da sua descida ao lugar dos mortos, do sábado santo que diz justamente que Cristo morreu verdadeiramente no total afastamento e silêncio.

²⁷⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 148.

²⁷¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 148. Podemos perguntar: se os mortos estão mortos como podem depois da morte estar com Cristo? A verdade é que para J. Moltmann, a ressurreição de Cristo deixou aberto o futuro para vivos e mortos. Na comunhão com Cristo, os mortos não são esquecidos. Ora, isto não significa que o estar em Cristo seja apenas uma recordação, mas que Cristo estendeu o seu senhorio ao lugar dos mortos na sua descida (como morto e depois ressuscitado por Deus), de tal modo que os mortos já estão em Cristo no caminho para o futuro da ressurreição. Por isso, «os mortos não estão separados de Deus, mas eles ainda não são perfeitos em Deus. Eles estão “em Cristo” e com ele no caminho» (J. MOLTSMANN *The Way of Jesus Christ*, 191) para Deus, cuja consumação terá pela entrega do Reino nas mãos do Pai pelo Filho.

²⁷² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 148. Sobre a comunhão de Cristo com vivos e mortos veja-se também J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 135.

²⁷³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 149. Interessante invocar aqui a este propósito, H. U. von Balthasar que, ao equacionar no quadro de uma teologia da história, o tempo de Cristo, considera que a existência de Cristo é uma existência em recepção, isto é, abertura à vontade de Deus. Esta receptividade para tudo o que vem do Pai, é para o Filho aquilo a que se chama tempo e origina a temporalidade. O tempo do Filho é a sua constitutiva existência em ininterrupta receptividade da vontade

tenham tempo, relação em Cristo. É nesta chave de leitura que J. Moltmann entende a expressão da primeira Carta de Pedro (1Pe 4, 6), onde é dito que Jesus foi ao lugar dos mortos anunciar o evangelho. Quer dizer que Cristo, na sua solidariedade com os mortos isto é, reconhece neles a possibilidade de relação salvífica com ele ²⁷⁴. Que Cristo foi até ao lugar dos mortos faz com que na comunhão com Cristo se faça a experiência dessas mesmas possibilidades salvíficas mesmo para os que morreram antes de Cristo, uma vez que a morte não pode impor qualquer espécie de barreiras ao ressuscitado. O tempo de Cristo, no qual os mortos participam, é relação com Cristo no amor, que vence todas as barreiras e conduz à vida eterna. Ora, «*este é um elemento de verdade que existe na doutrina sobre o purgatório*»²⁷⁵.

Mas, se os mortos têm tempo na comunhão com Cristo, também possuem um espaço cristológico que, como sugere J. Moltmann, se encontra ordenado em dois semi-círculos fundamentados na comunhão com Cristo. Temos de um lado, o espaço da comunhão dos vivos, e do outro o espaço da comunhão com os mortos. Ora, ambos os espaços são abertos, tornando possível a relação entre vivos e mortos, uma vez que esta relação é mediada pela comunhão com Cristo, por meio do qual se estabelece «*uma comunhão permanente e indestrutível entre os vivos e os mortos*»²⁷⁶. Esta comunhão não é expiatória (como no purgatório), mas comunhão no amor e na esperança no futuro da vida eterna e na nova criação²⁷⁷.

A separação entre o espaço dos mortos e o espaço dos vivos, que acontece pela morte, é superada na comunhão com Cristo ressuscitado, através do qual a nossa

do Pai, pois «*ter tempo significa para Ele ter tempo para Deus*» (H. U. von BALTHASAR, *Teologia da História* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2010) [original alemão 1959] 31) e por isso é que o Filho tem um «*tempo qualificado para o Pai*» (H. U. von BALTHASAR, *Teologia da História*, 31), porque do Pai «*o recebe na sua forma e no seu conteúdo*». Com efeito, o Filho é «*o lugar originário no qual Deus tem tempo para o mundo [...] N'Ele tem todo o tempo [...] Com Ele [Jesus] há sempre um hoje*» (H. U. von BALTHASAR, *Teologia da História*, 31).

²⁷⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 149.

²⁷⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 149.

²⁷⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 150.

²⁷⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 150.

comunhão com os mortos subsiste e não acaba, uma vez que está fundada numa mesma esperança: morte e ressurreição de Cristo. Por isso, a esperança na ressurreição tem um significado para os vivos e para os mortos, pois confessar esta esperança no meio do mundo de hoje significa aprofundar a nossa comunhão com os mortos, que passa pela sua recordação crítica²⁷⁸.

Esta comunhão com os mortos resulta da comunhão com Cristo e quanto mais perto de Cristo mais perto dos defuntos. Cristo está presente no evangelho, na eucaristia e na comunidade, da qual fazem parte os pobres, os famintos, os presos e os defuntos. É na memória e na recordação dos defuntos que reside o sentido mais profundo da oração e das ofertas por eles que não têm uma dimensão expiatória, porque «*nós não temos que fazer nada pela redenção das almas do purgatório*»²⁷⁹, Cristo já o fez por elas e elas já se encontram no seu amor.

A recordação dos mortos pelos vivos, que se faz pela oração e pelas ofertas, diz justamente uma recordação crítica, que lembra que os opressores não têm a última palavra sobre as vítimas. Por isso, diz J. Moltmann «*a comunhão dos vivos com os mortos é o pôr em prática a esperança na ressurreição*»²⁸⁰. Esperança que diz justamente um processo inclusivo de ordem cósmica, uma vez que «*a esperança dos cristãos não é exclusiva nem particular, mas trata-se de uma esperança inclusiva e universal em que a vida vence a morte*»²⁸¹.

Em síntese temos que a noção de tempo intermédio, enquanto relação, e a noção de espaço definido cristologicamente, como determinação existencial do estar em Cristo, revelam que o seu ponto de partida não é nem o *eu* nem o *mundo*, como o pretensamente faziam as doutrinas analisadas anteriormente, mas é Cristo, sendo que é

²⁷⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 151.

²⁷⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 152.

²⁸⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 152.

²⁸¹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 154.

nele que os mortos e vivos possuem uma relação de comunhão com ele, que os coloca no caminho, que ele mesmo é, para Deus. É em Cristo que os mortos e vivos têm tempo e espaço uns para com os outros. A relação de amor, de comunhão com Cristo fundamenta a indestrutível relação entre vivos e mortos. Assim, os mortos nem dormem nem estão já ressuscitados, estão simplesmente em Cristo no caminho para Deus, para a consumação escatológica, que a ressurreição de Cristo de entre os mortos já iniciou.

2.4. Escatologia Histórica

Se na escatologia pessoal considerámos a destinação última do homem para lá do tempo, na experiência da morte e do que se espera que se lhe siga, agora vamos considerar como J. Moltmann procura explicar a destinação da comunidade humana no seu todo, que constitui a essência da experiência histórica como consumação meta-histórica, enquanto se abre a uma possível leitura apocalíptica e apocatástica da história.

2.4.1. Uma escatologia milenarista e apocalíptica

Muitos foram os que se deixaram fascinar pela ideia de um reino milenar de Cristo²⁸², mas o milenarismo, considera J. Moltmann, rapidamente foi posto em causa pela Igreja, que sem saber condenou uma parte da sua própria esperança, pois condenou a esperança num futuro reino de Cristo²⁸³. Mas a verdade é que o milenarismo se encontra fundamentado na Escritura. O milenarismo do Antigo Testamento (Dn 2 e 7; Ez 38, 8; Is 24,21) apresenta um Messias capaz de pôr fim ao exílio a que o povo de Deus foi votado e ao mesmo tempo assume uma forma universalista que postula a

²⁸² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 197.

²⁸³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 198.

destruição de todo o afastamento e alienação face a Deus em que vivem todas as nações²⁸⁴.

A esperança messiânica encontra-se ligada à consciência que Israel tem da sua missão como instância de mediação na história. Por isso, o cumprimento dessa mesma esperança significa o cumprimento da missão de Israel para com Deus e para com as nações. Ora, o encontro cultural de Israel com o helenismo fez que a esperança messiânica, própria de Israel, fosse relacionada com a noção grega acerca de uma idade do ouro. Deste modo, o reino de mil anos diz a última época do mundo anterior ao sábado eterno de Deus na nova criação de todas as coisas, como alguma coisa que deverá ter lugar no fim, onde começa o Juízo Final²⁸⁵.

Já o milenarismo cristão, que colhe a sua fundamentação nos Sinópticos (Lc 10, 17s, 24, 21; Mc 11, 9.10) e no Apocalipse (Ap 7 e 20, 3), que apresentam Jesus como aquele que pregou uma esperança messiânica de cunho universal, atestada pelos sinais da vinda do Messias (principalmente as curas que atestam a vitória sobre Satanás)²⁸⁶. Também em São Paulo encontramos expectativas milenaristas no sentido de que aqueles que estão em Cristo com ele reinarão, quando se der o fim do mundo (1Cor 6, 2; 15, 22ss; 1Ts, 4,16; 2Ts 2, 12). É em São Paulo que encontramos a distinção entre *ressurreição de entre os mortos* e *ressurreição dos mortos*, cujo início antecipador foi a ressurreição de Cristo de entre os mortos. Ora, a ressurreição de entre os mortos assinala justamente «um futuro de ressurreição e de vida com Cristo que é anterior ao fim escatológico da história e que só pode entender-se em sentido milenarista»²⁸⁷.

²⁸⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 200.

²⁸⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 201.

²⁸⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 201-202

²⁸⁷ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 203.

O milenarismo cristão, baseado na ideia de um reino milenar de Cristo, assumiu várias formas ao longo da história. É esse milenarismo histórico²⁸⁸ nas suas manifestações, política²⁸⁹ (identificação com o *sacro império* e com a noção de *nação redentora*), eclesial²⁹⁰ e de época²⁹¹, que J. Moltmann apresenta no seu desenvolvimento histórico e nas consequências que teve para a escatologia cristã. Com efeito, sinteticamente, temos que o antigo império romano, que perseguia os cristãos, deu lugar ao chamado *imperium christianum*, graças à constituição do cristianismo como religião imperial, que pôs em desenvolvimento uma verdadeira teopolítica²⁹². Ora, esta esperança de cunho milenarista encontrou também cumprimento político na concepção de uma nação redentora escolhida por Deus para redimir o mundo²⁹³. Assim, a antiga ideia de um povo escolhido investido de uma missão religiosa, depressa foi assumida pela América quando os primeiros puritanos ingleses chegaram a esta nova terra da promessa, onde agora corre o leite e o mel²⁹⁴, e que hoje em dia ganhou

²⁸⁸ Aqui o sentido de *histórico* serve para dizer as concretizações e reduções históricas do milenarismo identificado com uma determinada estrutura e doutrina política, eclesial e de época, uma vez que o milenarismo é, de certo modo, sempre histórico no sentido em que se desenvolve no quadro das coordenadas espacio-temporais, contudo trata-se um milenarismo não finalista, mas aberto ao futuro, isto é, um milenarismo inclusivo e que caminha para um fim que na verdade oculta um início: a nova criação de todas as coisas.

²⁸⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 213-223.

²⁹⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 224-236.

²⁹¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 245-254. É interessante que a mesma relação pode ser encontrada na obra, *A morte da Utopia*, do filósofo John Gray, onde o autor apresenta a secularização e politização das doutrinas milenaristas e apocalípticas, que foram substituídas pelo utopismo até se dar, aquilo a que o autor chamou, a *morte da utopia* que está na origem do regresso das religiões apocalípticas (Cf. J. GRAY, *A Morte da Utopia* (Lisboa: Guerra e Paz 2008) [original inglês 2007] 13-29; 38-41).

²⁹² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 223.

²⁹³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 223.

²⁹⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 227. Também J. Gray faz referência à noção de uma nação redentora encarnada pela América desde que os primeiros colonos puritanos chegaram àquele continente. Diz-nos J. Gray: «Desde o tempo em que chegaram os primeiros colonos vindos de Inglaterra até ao tempo em que o país conquistou a independência, os Estados Unidos viram-se a si mesmo através da lente da religião [...] todos atribuíam aos Estados Unidos um papel único na história e o resultado foi a americanização de um mito apocalíptico. A crença no Destino Manifesto que foi formulada em meados do século XIX fazia parte desse processo. A ideia de um salvador messiânico [...] transformou-se na ideia de um Nação Redentora – na crença nos Estados Unidos como terra de um povo eleito» (J. GRAY, *A Morte da Utopia*, 153). Para J. Gray a ideia de uma nação redentora não é um exclusivo dos Estados Unidos, uma vez que outros países já se atribuíram a si mesmos a mesma missão, o que difere os Estados

expressão secularizada na celebração do *Memorial Day*²⁹⁵, na concepção acerca do *Manifest Destiny*²⁹⁶. Neste sentido, a América apresenta-se como a nação que tem o dever e a missão de conduzir todos os povos à democratização, e nesse sentido ela é como que a última experiência, o último ensaio para a democratização do mundo²⁹⁷.

O milenarismo eclesial, como afirma J. Moltmann, deve-se à queda do império romano do Ocidente, com a qual se dá uma nova orientação escatológica da Igreja na relação desta com o mundo, mas mediada pelo Reino Deus, do qual a Igreja diz ser manifestação histórica. Deste modo, deu-se um o reforço do poder do Papa, *pontifex maximus*, como representante de Deus e do reino cristão na terra²⁹⁸, tornando-se a Igreja de Roma o lugar da salvação²⁹⁹. A Igreja milenarista compreende-se, então, como *societas perfecta* hierarquicamente constituída³⁰⁰, segundo a eclesiologia do *Christus totus*, reduzido a uma dimensão corporativa, perdendo a sua individualidade³⁰¹.

A Igreja católica reduziu a escatologia ao Juízo e espiritualizou a esperança cristã³⁰². Entendendo-se como o reino milenar de Cristo a Igreja ocupou o lugar do milenarismo, que redundou na redução da história da salvação a um processo de transição histórica de «Israel para a Igreja, da lei antiga para a lei nova, e a Igreja de Cristo substituiu agora Israel na sua condição de ser povo de Deus»³⁰³. Portanto, a Igreja, diz J. Moltmann, tornou-se uma estrutura monárquica «fundamentada em sentido

Unidos é a «vitalidade permanente da crença messiânica e na medida em que ela continua a moldar a cultura pública» (J. GRAY, *A Morte da Utopia*, 156).

²⁹⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 220. O *Memorial Day* consiste numa celebração religiosa que recorda todos aqueles que deram a vida para que a nação vivesse.

²⁹⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 230. O *Manifest Destiny* significa o destino manifesto que Deus outorgou a esta nação escolhida para “redimir” o mundo.

²⁹⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 233.

²⁹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 237.

²⁹⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 238.

³⁰⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 241.

³⁰¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 243. Contudo que para J. Moltmann o *Christus totus* é primeiro e justamente o Cristo crucificado e ressuscitado.

³⁰² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 242.

³⁰³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 242.

*monoteísta e subordinacionista: um só Deus – um só Cristo – um só Pedro. E contradiz o dogma da Santíssima Trindade*³⁰⁴, ou seja, apresenta uma eclesiologia «a-trinitária, para não dizer anti-trinitária»³⁰⁵, uma vez que parte de um princípio «abstracto de unidade: um só Deus, um só Senhor e Cristo, um só Papa, uma só Igreja»³⁰⁶. Em suma, a escatologia da Igreja é uma *overrealized eschatology* (escatologia sobre-realizada), isto é, uma doutrina milenarista acerca da Igreja e não de Cristo e do seu, e assim nosso, futuro³⁰⁷.

Finalmente, para J. Moltmann, o milenarismo de época, que vê num determinado período histórico a realização escatológica definitiva, teve início com o Iluminismo, o qual está na origem e no desenvolvimento de uns novos tempos para o homem e para o mundo, mediante a passagem da fé da Igreja para uma religião universal baseada na razão, com a qual se dá a entrada do “Reino de Deus” no mundo³⁰⁸, que resulta não da acção de Deus, mas do desenvolvimento da razão e da moral no homem. Ora, a modernidade era consensualmente tida como o tempo do fim, isto é, como a última Era do homem, do mundo e da história, que consiste no «domínio sobre as nações, no poder adquirido sobre a natureza e no projecto de uma civilização que torne os homens sujeitos da história»³⁰⁹. Não obstante, é na modernidade que surge a pergunta acerca do futuro e do seu sentido: “o que posso esperar”³¹⁰. Deste modo, «o futuro converte-se no novo paradigma da transcendência. O pensamento teológico converte-se numa reflexão acerca da esperança: *docta spes*»³¹¹. Quanto à resposta para aquela pergunta

³⁰⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 243.

³⁰⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 243.

³⁰⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 243.

³⁰⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 243.

³⁰⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 250.

³⁰⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 252.

³¹⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 253.

³¹¹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 253-254.

escatológica, diz-nos J. Moltmann, ela pode e deve ser dada com base na ressurreição de Cristo crucificado³¹².

2.4.1.1. Necessidade de uma escatologia milenarista

J. Moltmann alerta para a necessidade do milenarismo não de ordem histórica, mas de ordem escatológica, que diz justamente «*uma expectativa do futuro no contexto escatológico do fim, da nova criação do mundo*»³¹³. Se o milenarismo histórico consiste numa legitimação religiosa do poder político ou eclesial, o milenarismo escatológico expressa uma esperança no meio das tribulações e opressões deste mundo³¹⁴. Portanto, as críticas ao milenarismo escatológico são contra o milenarismo de ordem histórica³¹⁵, porque a verdade é que a escatologia deve estar fundamentada cristologicamente e a pergunta que deve ser colocada é se o milenarismo está ou não fundamentado em Cristo, pois é ele «*o pressuposto escatológico da fé cristã em geral*»³¹⁶. Quer isto dizer que, com a vinda de Cristo, já se iniciou a nova e eterna Era no meio deste mundo, e como tal o tempo final deste mundo, de pecado e de morte, já pode ser visto pelos que crêem e participam na *luta de Cristo* contra os poderes deste mundo³¹⁷.

Ao tomarem parte com Cristo na sua missão messiânica e nos seus sofrimentos, os que crêem tomam parte na vida eterna e vivificante do ressuscitado, participam na sua morte e na sua ressurreição, mas esta ressurreição refere-se à ressurreição de entre os mortos e não à ressurreição universal, o que faz com sejamos conduzidos a um reino de Cristo que é anterior à ressurreição final dos mortos para o Juízo final, ou seja, a um «*reino messiânico na história antes do fim do mundo ou a um reino de transição que*

³¹² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 254.

³¹³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 255.

³¹⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 255.

³¹⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 256.

³¹⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 257.

³¹⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 257.

conduz desde o tempo deste mundo que perece ao novo mundo de Deus»³¹⁸. Portanto, a esperança dos crentes, fundada na ressurreição de Jesus de entre os mortos, está orientada para a vida eterna na comunhão com Cristo³¹⁹. A ressurreição universal dos mortos refere justamente o ponto final do processo (1Cor 15) da nova criação de todas as coisas que tem na vinda de Cristo o seu início³²⁰. É aqui se estabelece para J. Moltmann, a relação entre a ressurreição de entre os mortos, que diz respeito a Cristo e aos que lhe pertencem, e a ressurreição universal dos mortos.

Em suma temos que o milenarismo escatológico fundamentado na ressurreição de Jesus de entre os mortos tem como consequência a universalidade da vida eterna, e como tal a cristologia enforma e fundamenta a escatologia. Portanto, o milenarismo escatológico expressa na verdade uma esperança fundada em Cristo que se torna uma esperança universal para todos os povos e para toda a criação³²¹. Com efeito, «*a escatologia messiânica, que cura e salva, é escatologia milenarista da transição*»³²², que possibilita uma mediação entre a história deste mundo e o mundo da nova criação de todas as coisas.

2.4.1.2. Apocalíptica histórica

Após considerar que o milenarismo escatológico, que se constitui como uma esperança fundada em Cristo, J. Moltmann, pretende agora tratar a escatologia apocalíptica, nas suas antecipações históricas e na sua secularização, e perceber se esta expressa uma esperança fundada em Cristo e, como tal, se é necessária.

A escatologia apocalíptica foi antecipada e secularizada historicamente no chamado exterminismo histórico, que consiste em identificar os tempos do fim de

³¹⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 258.

³¹⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 258.

³²⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 259.

³²¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 259.

³²² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 265.

alguns acontecimentos humanos com o fim da história em geral³²³. Deste modo, o final do mundo e da história foi identificado com o fim nuclear graças ao uso dos meios de destruição em massa³²⁴; com um final ecológico, concretizado na destruição silenciosa e lenta da terra³²⁵, e ainda com um final económico³²⁶ que resultou no empobrecimento do chamado terceiro mundo e consequentemente no seu posterior desinteresse por ele³²⁷. Contudo, o exterminismo não pode ser identificado com a escatologia apocalíptica³²⁸, pois, atesta J. Moltmann, o termo *apokalipsis* (que significa *descobrir, desmascarar e pôr em manifesto*) nada tem a ver com a destruição final do mundo, antes diz justamente que este mundo se encontrará manifesto e posto a descoberto diante do Juízo de Deus³²⁹.

J. Moltmann identifica ainda como um tópico apocalítico contemporâneo o fim da história³³⁰, que consiste no anúncio do fim da história humana após esta se encontrar concretizada numa melhor, que não pode ser superada por nenhuma outra³³¹. Ora, os filósofos da *post-histoire* herdaram não só uma teologia da história da salvação secularizada, mas também um milenarismo secularizado «*apenas com a diferença de que, para eles, a fé no progresso, que há-de chegar à meta da história na “idade do*

³²³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 267.

³²⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 269-73.

³²⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 273-277.

³²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 277-282.

³²⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 281.

³²⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 284.

³²⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 284. Na verdade o «Juízo não é a última coisa de todas. Está ao serviço da nova criação de todas as coisas. Não é a última coisa, mas a penúltima. O que é o último e final é a nova palavra da criação: “Eis, que faço novas todas as coisas” (Ap 21, 5)» (J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 143). Assim, a justiça de Deus diz justamente «a esperança de uma nova criação» (R. E. OTTO, *The God of Hope. The trinitarian vision of Jürgen Moltmann* (Boston: University Press of America 1991) 90).

³³⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 285-294.

³³¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 286.

ouro”, inverteu-se, convertendo-se na apocalíptica de um “final da história” ao qual se chega pela abolição dos seres humanos»³³².

2.4.1.3. Necessidade de uma escatologia apocalíptica

A apocalíptica histórica, aquela apocalíptica que trata da destruição do mundo (exterminismo) e da história (as doutrinas acerca do seu fim) mediante um final sem começo, nada tem a ver com a apocalíptica escatológica que diz justamente o juízo de Deus contra os poderes deste mundo caduco e cujo sentido e finalidade está na origem do mundo novo. Quer dizer, enquanto a apocalíptica histórica trata do fim do mundo sem um começo e do Juízo sem conteúdo (sem um Reino), a apocalíptica pertence à escatologia e não à história, uma vez que é com a apocalíptica que a escatologia começa, no sentido de que não pode haver começo de um novo mundo sem que este mundo antigo chegue ao seu fim³³³. É por isso que a ressurreição de Cristo de entre os mortos é o pressuposto transcendental e ponto de orientação da apocalíptica cristã, pois «o final real de Cristo foi o seu verdadeiro começo»³³⁴.

J. Moltmann não nega que existam no Antigo e Novo Testamento ideias, ainda que marginais, acerca da destruição do mundo (Dn 2 e 7)³³⁵, mas a sua preocupação está em levar a cabo uma justa e adequada interpretação dessas ideias. Nesse sentido, considera que um dos aspectos essenciais da apocalíptica bíblica reside no facto de que a futura acção de Deus está em descontinuidade com a história actual, adquirindo a

³³² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 293.

³³³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 295. Para além do exterminismo a que já se fez referência (56-58), e à apocalíptica histórica, J. Moltmann denuncia ainda as catástrofes do mundo moderno, erroneamente identificadas com a apocalíptica escatológica, como doutrinas que tratam do fim sem qualquer princípio (Cf. J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 48-52).

³³⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 295. É um facto que Jesus morreu verdadeiramente e foi sepultado. Mas, a sua ressurreição não é um simples retorno a esta vida, antes refere uma verdadeira transformação que faz com que o acontecimento da ressurreição seja não um simples acontecimento do passado (como algo acabado), mas um acontecimento escatológico que inaugura um novo início, ou seja, «o seu fim [de Jesus] tornou-se o seu verdadeiro início» (J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 46).

³³⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 295.

forma da promessa que vive da expectativa de uma nova época do mundo ou de uma nova criação de todas as coisas³³⁶. Ora, é esta apocalíptica escatológica, de ordem universal e cósmica (livro de Henoc), que se põe em destaque.

No que diz respeito à pregação de Jesus a apocalíptica era pressuposta³³⁷. Jesus proclamou o reino de Deus aos pobres e actuava em relação com a proximidade do Reino de Deus, o que significa que as palavras e a vida de Jesus «*pressupunham formalmente o último tempo*»³³⁸. Assim, é com base na interpretação apocalíptica do tempo, frisa J. Moltmann, que deve ser encontrada a razão de ser da missão que tinha a comunidade primitiva. Portanto, a proclamação apostólica do evangelho é escatológica num duplo sentido: primeiro, porque tem como fundamento a ressurreição de Jesus de entre os mortos, que faz com que o futuro da ressurreição universal dos mortos já tenha tido início; segundo, é escatológica uma vez que com a exaltação de Jesus, ele torna-se Senhor do Reino que vem. Ora, se, para a apocalíptica judaica, o fim acontece pela primeira vez no final do tempo, para a fé cristã o fim já se encontra no meio deste mundo, porque «*na comunidade de Cristo há já nova criação no meio deste mundo por redimir que se precipita para o seu final*»³³⁹, dado que na experiência do Espírito de Deus já se dá «*a experiência do novo nascimento para a vida eterna no meio de uma vida que há-de morrer*»³⁴⁰.

J. Moltmann considera que as ideias apocalípticas acerca do fim do mundo encontram-se subordinadas à expectativa da Parusia de Cristo, à consumação da obra salvífica, sendo que é a expectativa da Parusia de Cristo que predomina sobre o temor

³³⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 296.

³³⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 299.

³³⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 299.

³³⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 299.

³⁴⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 299.

de um fim catastrófico e não o contrário (o fim traz a Parusia)³⁴¹, uma vez que o que deve prevalecer e o que podemos esperar é que «*a vinda de Cristo na glória da nova criação porá fim à condição malvada deste mundo desgraçado*»³⁴², isto é, a vinda de Cristo consumará o processo da nova criação, que na sua ressurreição de entre os mortos já teve início.

Se a vitória escatológica de Cristo já teve lugar, por meio da sua morte e ressurreição, por que razão a comunidade primitiva esperava uma luta apocalíptica final entre Deus e os poderes do mal, entre Cristo e o anti-Cristo? J. Moltmann considera que tais imagens apocalípticas, inseridas numa luta que tem lugar no seio da história, oferecem não apenas a unidade histórica de Cristo, mas fundamentalmente a unidade escatológica de Cristo, que «*pode reflectir-se e reflectir-se-á em sentido histórico e em sentido escatológico*»³⁴³.

Esta unidade histórico-escatológica reflecte-se no morrer e ressuscitar com Cristo para uma vida nova pessoalmente no baptismo, mas uma «*correspondente assimilação a Cristo é experimentada por todo o cosmos. Também o cosmos, através da morte e do juízo, é criado de novo*»³⁴⁴. Dá-se uma «*integração do acontecer do mundo e de todo o cosmos no acontecer de Cristo*»³⁴⁵, ou seja, o mundo e todo o cosmos são integrados (“baptizados”) no processo da morte e ressurreição de Cristo.

Em suma, temos que a escatologia cristã é apocalíptica não em sentido finalista, isto é, como um fim sem princípio reduzido à história, mas no sentido em que, com base na morte e ressurreição de Cristo, o fim já teve o seu início. Na morte e ressurreição de Cristo de entre os mortos o início da ressurreição universal já começou no meio deste

³⁴¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 300.

³⁴² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 301.

³⁴³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 302.

³⁴⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 302.

³⁴⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 302.

mundo que ainda não está redimido. Na verdade, a escatologia apocalíptica reflecte a unidade histórico-escatológico do homem, do mundo e do cosmos com Cristo, porquanto toda a criação e todo o universo tomam parte na morte e ressurreição de Cristo que está na origem da nova criação de todas as coisas, pois a Parusia de Cristo, isto é, o seu futuro, implica o fim deste mundo e a nova criação de todas as coisas. A escatologia apocalíptica baseada na memória actual da ressurreição de Cristo é uma esperança prática que nos permite ver para além da morte, o que faz com que seja no meio deste mundo uma espécie de último bastião crítico contra os infernos da história, vendo para além deles. A apocalíptica cristã é escatológica, enquanto significa que em cada final está oculto um novo começo.

2.4.2. A restauração de todas as coisas

Outro tópico escatológico enquadrado na escatologia histórica considerado por J. Moltmann diz respeito à expectativa do Juízo Final, enquanto este trata de um duplo juízo acerca dos que se salvam e dos que se perdem³⁴⁶. Mas a questão acerca do Juízo Final não está isenta de dificuldades quando relacionada com a doutrina da reconciliação universal (*apokatastasis pantón*), dificuldades que só podem ser decididas cristologicamente³⁴⁷.

As doutrinas acerca da reconciliação universal e do duplo resultado do Juízo encontram-se testemunhadas na Escritura³⁴⁸, mas a «*decisão não pode recair em favor de nenhuma das partes*»³⁴⁹. Com efeito, o mesmo acontece com os argumentos a favor e contra uma ou outra doutrina³⁵⁰. Deste modo, procurando resolver esta dificuldade

³⁴⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 307.

³⁴⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 307.

³⁴⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 312.

³⁴⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 313.

³⁵⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 313-321. Por uma questão de ordem económica não abordamos cada um dos argumentos a favor e contra as doutrinas enunciadas, que podem ser lidos nas

escatológica com base na cristologia, J. Moltmann propõe que a questão seja vista na relação entre a descida de Cristo aos infernos e a restauração universal³⁵¹. No fundo, devemos ater-nos à morte de Cristo na cruz, uma vez que só ali podemos encontrar «*a certeza da reconciliação sem limites e a verdadeira razão para a esperança na restauração de todas as coisas, a reconciliação universal e a nova criação do mundo para o Reino eterno*»³⁵².

A verdade é que o crucificado ressuscitado é o juiz do Juízo Final, que morto pelos culpados e para benefício deles, reconciliou todo o mundo. Por isso, o Juízo Final trata de «*Deus e da sua justiça criadora*»³⁵³. Neste sentido, o Juízo Final não é outra coisa «*que a manifestação universal de Jesus Cristo e a consumação da sua obra redentora*»³⁵⁴, sabendo que este Juízo Final não diz um final, mas um princípio, cuja meta não é outra que a restauração de todas as coisas com vista à edificação do Reino eterno de Deus³⁵⁵.

A doutrina sobre a restauração de todas as coisas não nega nem a condenação nem o inferno, antes parte do princípio de que «*Cristo, na sua paixão e morte, sofreu pela reconciliação do mundo o inferno e o total abandono divino, e experimentou por*

páginas indicadas, passando de imediato à proposta de J. Moltmann. Todavia, pareceu-nos importante fazer uma referência aos mesmos, ainda que bastante sintética. Assim, contra o duplo juízo invoca-se que a graça é mais forte que o pecado; contra a doutrina da reconciliação universal afirma-se que a graça de Deus não é um super-poder que obriga, mas um acto de amor que supõe a liberdade. No que diz respeito aos argumentos que favorecem uma ou outra doutrina estes são considerados no âmbito da doutrina reformada acerca predestinação. Nesse sentido, muitas foram as propostas: *particularismus verus*; *universalismus hypotheticus*; *universalismus verus* e *universalismus abertus*.

³⁵¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 322.

³⁵² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 322.

³⁵³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 322.

³⁵⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 322.

³⁵⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 323. A doutrina acerca da restauração de todas as coisas diz primeiramente respeito a *todas as coisas* e não apenas à salvação ou reconciliação dos homens com Deus. Ao mesmo tempo salienta que a doutrina acerca do Juízo Final também trata da restauração, mas aqui referida apenas aos homens. A doutrina sobre a restauração de todas as coisas expressa não a restauração do estado original, mas a «*transformação deste mundo no futuro mundo da criação eterna. A restauração de todas as coisas é para iniciar o renascimento do cosmos para a sua forma duradoura*» (J. MOLTSMANN, *In the End – the Beginning*, 151).

*nós a real e total condenação do pecado»*³⁵⁶. Ora, é na descida de Cristo aos infernos que reside a reconciliação do universo e nela está fundamentada a confiança de que nada se perde, mas *«tudo é restaurado e congregado no reino eterno de Deus»*³⁵⁷. Por isso, o fundamento da esperança cristã acerca da reconciliação universal é a *«teologia da cruz, e a única consequência realista da teologia da cruz é a restauração de todas as coisas»*³⁵⁸.

Esta restauração de todas as coisas baseada na teologia da cruz, com base concepção de Lutero acerca da descida de Cristo aos infernos de onde J. Moltmann parte, diz justamente não um lugar mas a *«experiência da ira e da maldição de Deus sobre o pecado e sobre o ímpio»*³⁵⁹, o que faz com que a descida de Cristo aos infernos se tenha dado não apenas depois da sua morte, mas primeiramente, antes dela, na cruz³⁶⁰. Na cruz, Cristo *«não só experimentou a ira de Deus sobre o mundo ímpio, mas também a futura ira, o futuro inferno»*³⁶¹. Foi este o inferno que Cristo sofreu pela reconciliação do mundo (2Cor 5, 21; Gl 3, 13), mas que Deus eliminou ao ressuscitá-lo dos mortos³⁶².

Em suma, a descida de Cristo aos infernos significa concretamente que, por um lado, Cristo padeceu por nós a experiência do inferno, para estar junto de cada um quando fazemos a experiência do inferno, e por outro que na descida de Cristo aos infernos, o inferno e a morte ficaram em Deus aniquilados³⁶³, por isso é que *«desde a sua ressurreição da morte infernal na cruz, já não existem condenados por toda a*

³⁵⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 323.

³⁵⁷ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 323.

³⁵⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 323.

³⁵⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 324.

³⁶⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 324.

³⁶¹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 324.

³⁶² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 324.

³⁶³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 325.

eternidade»³⁶⁴. Na verdade, o que Cristo consumou na sua morte e ressurreição é o conteúdo do que é proclamado no seu Evangelho a todos os homens e o que há-de ser revelado na sua Parusia³⁶⁵.

Na morte de Cristo na cruz, como fundamentação da reconciliação universal e da restauração de todas as coisas, afirma J. Moltmann, a antiga disputa entre a teologia universal da graça e a teologia particular da fé ficam superadas, uma vez que é o amor que tudo reconcilia e é inteiramente gratuito, mas esta graça resultou do profundo sofrimento de Deus que se deu a si mesmo no Filho, que assumiu toda a culpa e todo o inferno³⁶⁶. Com efeito, a proclamação acerca Juízo final no seu sentido escatológico diz justamente o Reino de Deus, o Reino redentor que vem, sendo que o Juízo é a outra face do Reino «*voltado para a história*»³⁶⁷, que anuncia a condenação e a aniquilação de todo o pecado, de todo o mal, de toda a violência e injustiça, uma vez que o juízo de Deus realiza o que anuncia³⁶⁸. Deste modo, a doutrina acerca da restauração de todas as coisas tem uma dupla face: «*o juízo de Deus que endireita tudo e o reino de Deus que suscita nova vida*»³⁶⁹.

2.5. Escatologia Cósmica

Poderia a doutrina escatológica terminar na consideração acerca da dimensão histórica da mesma? J. Moltmann considera que não. Sustenta mesmo que a escatologia cristã, enquanto diz um processo inclusivo, que tem na ressurreição de Jesus o seu início, deve alargar-se até chegar a ser escatologia cósmica, uma vez que se assim não fosse esta ficaria reduzida a uma doutrina gnóstica acerca da redenção segundo a qual o

³⁶⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 326.

³⁶⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 326.

³⁶⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 327.

³⁶⁷ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 327.

³⁶⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 328.

³⁶⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 328.

fim seria uma redenção da alma liberta do corpo, uma redenção que liberta o homem do mundo e não uma redenção do homem todo e de todo o mundo, isto é, não seria escatologia da nova criação de todas as coisas para a vida eterna³⁷⁰. Ora, para J. Moltmann, esta escatologia cósmica não está baseada num pretensão universalismo, mas em Deus, dado que não existe «um Deus criador e um Deus redentor, mas um só Deus. E por causa dele é necessário pensar que existe unidade entre a redenção e a criação»³⁷¹. Ao mesmo tempo, toda a escatologia colhe o seu fundamento na experiência da morte e ressurreição de Cristo, e a escatologia cósmica não é exceção, uma vez que também o universo participa no processo escatológico da morte e ressurreição de Cristo, cuja consumação se dará quando Cristo entregar o Reino nas mãos do Pai³⁷².

2.5.1. O futuro da criação: sábado e shekiná

A doutrina acerca da escatologia cósmica deve explicar-se partindo do princípio de que é a criação que deve ser vista à luz da redenção e não o contrário, porque, se assim fosse, isso significaria que a criação era perfeita desde o início, mas que por causa do pecado do homem havia sido “destruída” e como tal a redenção seria fundamentalmente uma *restitutio in integrum*, ou seja, uma doutrina acerca do retorno à criação original³⁷³. Mas se, como defende J. Moltmann, o critério hermenêutico for pensar a criação com base na redenção, então, a criação realizada no princípio por Deus trata justamente de uma história de Deus, cuja meta será precisamente a nova criação de todas as coisas³⁷⁴. Portanto, se no ativermos a este princípio, então, o que temos é uma escatologia cósmica da nova criação, cuja esperança conduz à sua consumação

³⁷⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 331.

³⁷¹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 331.

³⁷² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 333.

³⁷³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 335.

³⁷⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 335.

escatológica. Com efeito, a esperança fundada na experiência da redenção não está orientada para a restauração da criação original, mas para a sua consumação na glória³⁷⁵

A afirmação acerca da criação ser *muita boa* não atesta, como evidencia J. Moltmann, que esta é uma criação perfeita e sem futuro, mas que, na verdade, a criação está de acordo com a vontade de Deus, porque só o sábado da criação é mais que do que muito bom, é *santo*, o que aponta para a futura glória da criação, em que o sábado é como que a promessa de futuro inserida no seio da criação inicial³⁷⁶, que há-de consumir-se em criação eterna³⁷⁷. Esta criação é temporal e há-de ser entendida no horizonte do tempo, mas é o tempo que começa com a criação e não a criação que começa no tempo, o que faz com que a criação esteja sujeita à mudança e aberta ao futuro «*no qual chega a ser uma criação eterna*»³⁷⁸. Assim, a consumação da criação temporal na criação eterna supõe também a redenção do pecado e a destruição da morte.

³⁷⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 337.

³⁷⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 338.

³⁷⁷ Nesta perspectiva J. Moltmann considera que a coroa da criação não é o homem, mas o sábado, enquanto o sábado diz a glória de Deus para a qual toda a criação está orientada (Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione* (Brescia: Queriniana 1986) [original alemão 1985] 46), pois a “criação” diz o acto criador de Deus ao início, a continuação desse acto na história e a consumação da sua criação. Com efeito, o «*fim escatológico da criação de Deus vem descrito com os símbolos de “Reino de Deus”, “vida eterna” e “glória”. O fundamento intrínseco da criação não é já a alinça histórica – como sustentava Karl Barth – mas apenas o “Reino da glória”, porque este reino eterno representa a base intrínseca dessa aliança histórica*» (J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 74). O sábado, ao qual J. Moltmann dedica um belíssimo capítulo (XI) na obra *Deus na Criação*, é o ponto para o qual deve dirigir-se qualquer doutrina da criação, pois é com o sábado e para o sábado que Deus conduz a sua criação como fim da mesma, uma vez que o sábado abre o criado para o seu futuro. O sábado é antecipação da redenção e consumação da criação, e é ao mesmo tempo a presença da eternidade no tempo. O descanso sabático considera J. Moltmann, refere-se não apenas ao descanso da alma, mas também do corpo, não só ao descanso do indivíduo, mas de toda a criação (Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 319). Por isso, o sábado é a festa da criação para a qual toda a criação está orientada, sabendo que a festa da criação diz justamente a festa da consumação (J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 320). O sábado da criação, afirma J. Moltmann, expressa o mistério da inabituação redentora de Deus na sua criação, ou seja, é o dia no qual Deus se faz presente à e na sua criação, e deste modo, o sábado diz justamente o início da glória de Deus, o seu repouso, que é o nosso futuro. Com efeito, o sábado «*não é um dia da criação, mas o dia do Senhor*» (J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 323). A relação de Jesus com o sábado não é de ruptura, no sentido de anular o sábado, mas de cumprimento messiânico do mesmo. O oitavo dia, o Domingo, como festa da celebração da ressurreição do Senhor, não substitui nem anula o sábado de Israel, ao invés não só antecipa o repouso sabático do último dia, mas dá início à nova criação de todas as coisas (J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 339).

³⁷⁸ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 338.

Na consumação da criação nada se perde, mas «*tudo é restaurado em forma nova*»³⁷⁹. É por isso que para J. Moltmann a «*creatio ex nihilo se consuma na escatológica creatio ex vetere*»³⁸⁰, isto é, a consumação diz justamente a restauração da antiga criação não como regresso ao que era, mas como renovação, sendo que é o modo da presença do criador, no sentido em que criação do princípio consuma-se no sábado de Deus, sétimo dia para o qual todas as coisas foram criadas e no qual Deus descansa na sua criação³⁸¹.

O sábado no tempo da primeira criação estabelece um vínculo entre o mundo presente e o mundo futuro. O sábado, como presença de Deus no tempo e na história, significa a presença dinâmica da eternidade no seio do tempo que «*une o começo e o final, e com ele suscita recordação e esperança*»³⁸², sendo a *shekiná* a inabitação escatológica de Deus no espaço da nova criação³⁸³. Deste modo, o sábado e a *shekiná* encontram-se relacionados, pois «*a shekiná escatológica é o sábado consumado nos*

³⁷⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 339.

³⁸⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 339.

³⁸¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 340.

³⁸² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 340. O sábado da primeira criação como sinal da *shekiná* de Deus permite que nem a escatologia absorva a história (R. Bultmann) nem a história absorva a escatologia. Antes faz com que a eternidade entre no tempo unindo o princípio e o fim numa história e num mundo em processo, em caminho para a consumação escatológica que leva à sua plenitude aquilo que na morte e ressurreição de Cristo já tinha começado: a nova criação de todas as coisas.

³⁸³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 340. Ao tratar aqui o tema da *shekiná* relacionado com o *sábado*, J. Moltmann pressupõe, como próprio refere, o que escreveu na sua pneumatologia. Em síntese temos que o Espírito de Deus (*ruah Yahvé*), enquanto diz a presença de Deus, não refere, em sentido cristão, aquilo que é o específico da expressão israelita, antes diz a *shekiná* de Deus, que significa justamente a descida e a inabitação espacio-temporal de Deus na história (Cf. J. MOLTSMANN, *El Espiritu de la vida*, 62). Por isso, a *shekiná* não é um predicado de Deus, mas a presença de Deus mesmo (na arca, no meio do povo, nos necessitados e doentes). Mas se a *shekiná* de Deus diz a sua presença, a verdade é que não pode ser confundida com Deus em si mesmo, na sua eternidade. O paradoxo está no facto de que a *shekiná* enquanto «*presença terrena, temporal e espacial identifica-se com Deus e por sua vez distingue-se dele*» (J. MOLTSMANN, *El Espiritu de la vida*, 63). Este paradoxo é teológico, no sentido de que preserva Deus de uma identificação de tipo imanentista com os lugares e tempos da sua inabitação (por meio da sua autodistinção), ou seja, mantém «*inalterável ao mesmo tempo a identidade do Deus único*» (J. MOLTSMANN, *El Espiritu de la vida*, 63). Mas qual é o contributo da teologia da *shekiná* para a compreensão do Espírito Santo? Três contributos fundamentais podem ser identificados: 1º: Esclarece o carácter pessoal do Espírito Santo, no sentido de que o Espírito diz a presença operante de Deus em pessoa; 2º: A *shekiná* expressa a sensibilidade de Deus que inabita, que sofre, que se compadece e se alegra. 3º: a *shekiná* remete para a *kenosis* do Espírito, pois Deus abre-se ao sofrimento porque quer amar. Ora, o sofrimento do Espírito (teopatia) é uma consequência da sua inabitação nas criaturas (Cf. J. MOLTSMANN, *El Espiritu de la vida*, 66).

espaços do mundo [...] o sábado e a shekiná relacionam-se entre si como a promessa e o cumprimento, o começo e a consumação»³⁸⁴. Isto significa, explica J. Moltmann, que o sábado da criação se encontra desde o início orientado para a *shekiná*, pois o sábado contém em si «*desde o princípio a promessa real da sua consumação*»³⁸⁵, que outra coisa não é que o acolhimento da nova criação. A unidade entre o sábado e a *shekiná* está fundada na *Menuhá*, isto é, no descanso de Deus que diz não apenas a quietude, mas também a bem-aventurança e a paz eternas do próprio Deus³⁸⁶.

O que é dito no Novo Testamento acerca da encarnação deve ser lido, segundo J. Moltmann, no quadro da recordação e da esperança acerca da *shékina* de Deus³⁸⁷. Na verdade, a inabitação do Verbo de Deus atesta o cumprimento do tempo (Gl 4, 4-5), e o contrário também é verdade; o tempo cumpre-se onde tem lugar a *shekiná* definitiva de Deus como pode ser atestado em Lc 4, 18ss: Jesus anuncia que o tempo se cumpriu, uma vez que o (a *shekiná* do) Espírito de Deus desceu sobre ele para anunciar a libertação. Daqui resulta que a autoridade de Jesus está fundamentada nesta *shekiná* do Espírito de Deus sobre ele. Por meio de Jesus, Deus pode oferecer aos que andam cansados e oprimidos *descanso* (*Menuhá*), isto é, paz e bem-aventurança eternas³⁸⁸. Por fim, considera J. Moltmann, o modo pelo qual Deus habita neste mundo, ainda por redimir e marcado pelo pecado, tem a forma de Cristo crucificado, ao passo que a forma de Cristo ressuscitado antecipa, mediante a presença do seu Espírito, a sua «*shekiná universal na nova criação*»³⁸⁹.

³⁸⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 340.

³⁸⁵ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 340.

³⁸⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 341. Pois, como refere J. Moltmann ao «*princípio Deus criou, mas no fim Deus descansou: esta é a maravilhosa dialética divina*» (J. MOLTSMANN, *Ethics of Hope*, 232).

³⁸⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 341.

³⁸⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 341.

³⁸⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 342.

2.5.2. O tempo e o espaço da nova criação

A escatologia cósmica não trata da aniquilação mas da consumação do mundo, que está de acordo com o princípio cristológico expresso na morte e ressurreição de Cristo³⁹⁰. Com base em São Paulo, que descreve o final do tempo por meio do conceito de *instante escatológico* (1Cor 15, 52), J. Moltmann considera que esta noção está referida àquele momento em que todos os mortos serão ressuscitados, isto é, esta expressão significa o último dia do tempo que diz a presença da eternidade em todos os tempos³⁹¹. O final do tempo, com base em Ap 10, 5s, diz aquela realidade em que já não haverá mais tempo, refere a consumação do mistério de Deus que significa a «consumação da história e da criação para constituir o Reino da glória, no qual o próprio Deus “mora” na sua eterna criação»³⁹². Se Deus se manifesta na sua criação, segue-se que a sua eternidade se manifesta no tempo e a sua onnipresença manifesta-se também no espaço da sua criação, consequentemente a «criação temporal será transformada na criação eterna e a criação espacial na criação onnipresente»³⁹³. Deste modo, o tempo ficará suprimido dando lugar não à eternidade de Deus em si mesmo, mas à eternidade da nova criação que participa da eternidade de Deus e que é dita como *aion* (Era)³⁹⁴.

O tempo³⁹⁵ desta criação é transitório, uma vez que a própria criação temporal é mutável por definição, o que faz com que permaneça aberta ao tempo enquanto este diz a história da sua salvação ou perdição. Portanto, «nas suas possibilidades construtivas,

³⁹⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 343. J. Moltmann sintetiza cada uma destas posições procedendo à sua crítica, mas por uma questão de ordem económica passamos de imediato à posição que o autor considera ser a que está de acordo com este princípio cristológico.

³⁹¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 357.

³⁹² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 357.

³⁹³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 357.

³⁹⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 358.

³⁹⁵ Para a elaboração deste ponto J. Moltmann refere que pressupõe o que disse no capítulo cinco de *Deus na Criação*, ao qual recorreremos em nota de rodapé sempre que seja pertinente.

o tempo terreno é o tempo da promessa»³⁹⁶, pois a criação está inacabada e como tal orientada para a inabituação do seu criador. É por isso que o descanso sabático desta criação é a promessa da consumação escatológica da *shekiná* de Deus³⁹⁷ na nova criação.

Para J. Moltmann o erro da escatologia presentista consistiu na identificação do *kairos* do tempo presente com o instante escatológico³⁹⁸. Ora, S. Kierkegaard foi o primeiro a operar a redução do instante escatológico ao presente da eternidade tornando-o assim equivalente ao *kairos* do presente. Deste modo, a eternidade, enquanto presente suprimiria o *chronos*³⁹⁹. Já K. Barth que defendeu que entre *os tempos* existe um instante atemporal, identificado com a eternidade de Deus, com o *agora* (*nunc aeternum*) que suprime todo o tempo⁴⁰⁰. Depois de K. Barth, R. Bultmann identificou o instante escatológico com o *agora* que confere sentido à história, mas que a supera, sendo que cada instante tem a possibilidade de ser um instante escatológico, enquanto diz o encontro existencialmente decisivo com o *kerygma*⁴⁰¹.

De modo a resolver a redução que a escatologia presentista levou acabo mediante a identificação do *kairos* do presente com a instante escatológico enunciado por

³⁹⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 361.

³⁹⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 361.

³⁹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 371.

³⁹⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 371.

⁴⁰⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 372. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, K. Barth identifica este instante eterno, este agora com o próprio Cristo ressuscitado, sendo que é no encontro com ele que a Parusia tem lugar. Na verdade, a espera da Parusia não reflecte um processo cronológico, mas é algo de verdadeiramente actual para cada homem e que só pode ter lugar no encontro com Cristo, que é na verdade um encontro decisivo para cada homem. Este encontro é decisivo porque Cristo é, ele mesmo, a presença do agora eterno no meio dos homens.

⁴⁰¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 372. Todavia, como vimos também no primeiro capítulo desta dissertação, R. Bultmann não identifica este agora com o próprio Cristo, mas com a palavra do *kerygma* por meio da qual se dá um encontro existencialmente decisivo para cada homem. Na verdade, o instante escatológico está existencialmente radicalizado, pois depende da força de cada homem. O julgamento decide-se existencialmente, isto é, resulta do encontro de cada homem com a palavra do *kerygma*. O sentido da história está existencialmente reduzido, ou seja, depende do encontro de cada um com essa palavra que me salva, pois Cristo está presente nela, o que faz com que esse encontro seja existencialmente decisivo para cada homem. É por isso que para R. Bultmann, como vimos na primeiro capítulo desta dissertação, ser cristão significa existir escatologicamente.

São Paulo em 1Cor 15, 52, J. Moltmann recorre a Rom 13, 11.12 e 2Cor 6,2, onde o apóstolo não se está a referir ao instante escatológico, tal como o faz em 1Cor 15, 52, mas refere *a hora e o dia de Deus* e ainda o *momento favorável (kairos)*⁴⁰². Ora, este *kairos* não trata da eternidade, mas, enquanto fundado na ressurreição de Cristo de entre os mortos, promete a «*ressurreição escatológica dos mortos e a vida do mundo futuro, mas que não é isso em si mesmo*»⁴⁰³. Este é o *kairos* da salvação que se dá mediante o apelo do evangelho e o novo nascimento na fé.

O *kairos* não diz o juízo definitivo (R. Bultmann), antes promete a futura ressurreição dos mortos. Por isso, J. Moltmann considera que este *instante* tem de ser concebido não como o final ou consumação da história, mas como consumação da criação e entrada na eternidade. Deste modo, o «*fim do tempo é inversamente o começo do tempo*»⁴⁰⁴, quando a criação temporal será transformada em criação eterna, na qual todas as criaturas participarão na eternidade de Deus⁴⁰⁵. Com efeito, «*metaforicamente o “último dia” é por sua vez o começo da eternidade: um começo sem fim*»⁴⁰⁶. Este início da eternidade é o tempo da plenitude, o tempo do *eon* preenchido pela eternidade, o tempo eterno⁴⁰⁷, o tempo de Deus e o tempo para Deus.

⁴⁰² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 372.

⁴⁰³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 373. O que aqui se inicia com a ressurreição de Jesus de entre os mortos é o novo *eon* da ressurreição e da vida eterna, o que faz com que Cristo seja na verdade o fim da história que se encontra dominada pelo pecado, pela lei e pela morte. Mas, salienta J. Moltmann, com a ressurreição de Cristo o que se dá é justamente o início da nova e permanente Era do mundo, onde todas as coisas são novas (Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 149). A este tempo que tem início com a vinda do Messias, J. Moltmann denomina-o de tempo messiânico que assinala o início do novo *eon* que supera o antigo. Todavia, este novo *eon* iniciado com a vinda de Cristo não está realizado em toda a sua grandeza. Com efeito, «*este tempo inicial da nova criação qualificamo-lo de “o tempo messiânico”, enquanto ele é tempo de uma esperança motivada, e ainda não se trata do tempo do cumprimento universal, “o tempo escatológico”*» (J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 150). Deste modo, temos que para J. Moltmann o tempo messiânico está marcado pela vinda do Messias e pelo início da nova criação no meio desta Era do mundo que está a passar, pois o tempo histórico é visto como tempo da promessa, enquanto o tempo futuro (ou templo da plenitude) será o tempo da nova criação e eterna criação na glória de Deus (Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 151-152).

⁴⁰⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 373.

⁴⁰⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 373.

⁴⁰⁶ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 374.

⁴⁰⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 374.

Tal como a primeira criação tem um tempo transitório transformado em tempo pleromático aquando da transformação da criação em nova e eterna criação, também possui um espaço, que há-de consumir-se⁴⁰⁸. J. Moltmann sustenta que, assim como Deus está acima do tempo, o que é expresso pela ideia de eternidade, também está acima do espaço, pela sua presença ilimitada, sendo ao mesmo tempo o «*sujeito da sua própria limitação, por meio da qual se constitui o espaço para a criação*»⁴⁰⁹. É esta autolimitação da onnipresença de Deus por ele mesmo que possibilita que exista uma distância entre Deus e a criação – um espaço. Este espaço da criação é o espaço por meio do qual a criação habita em Deus⁴¹⁰.

Para dizer este espaço J. Moltmann tinha desenvolvido em *Deus na Criação* a concepção de um espaço ecológico⁴¹¹, segundo o qual cada coisa tem o seu lugar e cada ser vivo tem o seu espaço vital, que se encontra determinado pelo que nele acontece e onde ele se desenvolve⁴¹². Todavia, reconhece que «*este conceito ecológico de espaço não é suficiente para captar plenamente a realidade do vivente*»⁴¹³, uma vez que a experiência do espaço se encontra determinada por uma experiência de dependência, isto é, pela experiência do ser-dentro-de-outro. Por isso nada na criação pode existir por si mesmo, antes está marcado por ser uma existência-em⁴¹⁴. Esta existência-em diz justamente uma relação, dado que significa uma experiência profunda de comunhão em que existo-em, mas também sou habitado pela existência de outros. Deste modo, J.

⁴⁰⁸ Para a elaboração deste ponto J. Moltmann refere que pressupõe o que disse no capítulo seis de *Deus na Criação*, ao qual recorreremos em nota de rodapé sempre que seja pertinente.

⁴⁰⁹ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 378.

⁴¹⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 380.

⁴¹¹ J. Moltmann considerou que a noção cartesiana de espaço geométrico é estranha à tradição bíblica, sendo que a noção ecológica de espaço é aquela que mais se aproxima da noção bíblica enquanto diz um *espaço vital*, isto é, o espaço no qual as criaturas podem crescer e desenvolver-se, um espaço que possibilita o desenvolvimento da existência (Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 178). Este espaço vital, enquanto diz o espaço do mundo «*corresponde à presença de Deus no mundo, aquela que encerra, limita e penetra tal espaço*» (J. MOLTSMANN, *Dio nella Creazione*, 188).

⁴¹² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 381.

⁴¹³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 381.

⁴¹⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 382.

Moltmann substitui a noção de espaço ecológico pelo conceito de espaço pericorético⁴¹⁵, por meio do qual quer expressar a inabitação recíproca que compreende a dependência relacional da criaturas entre si e com o criador. Este conceito pericorético de espaço tem correspondência na relação pericorética que existe entre as três pessoas da Trindade e que constituem um espaço comum, uma comunidade⁴¹⁶.

Como pode Deus infinito habitar num espaço finito? J. Moltmann considera que a doutrina judaica da *shekiná* e a doutrina cristã da *encarnação do Verbo* são dois modos de resposta a esta pergunta que se implicam mutuamente, no sentido que a segunda pressupõe a primeira⁴¹⁷. A *shekiná* significa a presença por excelência de Deus infinito num espaço finito e terreno, mas esta forma de presença não é absoluta, resulta de um acto descendente e de auto-humilhação da parte de Deus⁴¹⁸. Ora, a doutrina cristã da Trindade, formulada em conceitos gregos, no que diz respeito ao seu conteúdo está fundamentada nos princípios da teologia da *shekiná*, pois o Novo Testamento trata da inabitação de Deus em modo cristológico quando trata da *kenosis* do Verbo de Deus.

Para J. Moltmann, a ideia do regresso da *shekiná* (depois da destruição do Templo em 287 a.C.), encontra-se relacionada com a *kabod* (*doxa*), a *glória* de Deus, o que faz com exista uma relação entre a inabitação e a manifestação de Deus⁴¹⁹, uma vez que «com a revelação escatológica da glória de Deus está associado o regresso definitivo da *shekiná*»⁴²⁰. Portanto, o fundamento da esperança cristã acerca do novo céu e da nova terra (Ap 21, 3) é a esperança escatológica de Israel no que diz respeito à definitiva inabitação da *shekiná* de Deus⁴²¹. Todavia, confessa J. Moltmann, não foi só a

⁴¹⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 382.

⁴¹⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 383.

⁴¹⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 384.

⁴¹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 384.

⁴¹⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 386.

⁴²⁰ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 386.

⁴²¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 387

teologia da *shekiná* que deu um contributo para a cristologia e a pneumatologia, mas a própria teologia cristã deu à teologia da *shekiná* um precioso contributo quando refere a dupla inabitação de Deus em Cristo, segundo a qual *em Cristo dá-se a inabitação de Deus e a inabitação dos crentes*. Por isso, conclui: «*esta dupla inabitação converte-se na razão da esperança escatológica e universal dos cristãos na nova criação de todas as coisas*»⁴²².

Por fim, o espaço da criação, espaço no qual as criaturas possam ser e ao mesmo tempo espaço no qual as criaturas habitam em Deus, será o espaço no qual Deus habita. Na consumação escatológica toda a criação se converte «*na casa de Deus, no templo de Deus, no qual ele pode habitar, na pátria e lugar onde pode repousar*»⁴²³. Deus torna-se o lugar da criação, uma vez que Deus tal como «*no princípio, se fez a si mesmo o espaço no qual habitasse a sua criação, assim também a sua nova criação será no final o espaço no qual ele habita*»⁴²⁴. A esta inabitação de Deus, a esta presença imediata de Deus, para a qual toda a criação tende, J. Moltmann chama de *shekiná cósmica*, que se caracteriza pela santidade e glória de Deus. A santidade diz Deus mesmo, enquanto a glória diz justamente a magnificência e beleza de Deus⁴²⁵.

2.6. Escatologia Divina

A apelidada escatologia divina, tópico comum na teologia dogmática das Igrejas reformadas, que trata da glorificação de Deus, outra coisa não é do que amar a Deus pelo que Deus é⁴²⁶. No fundo, J. Moltmann propõe-se considerar o significado que tem para Deus a sua glorificação pelos homens. Assim, sustenta a existência de um relação

⁴²² J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 388.

⁴²³ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 389.

⁴²⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 389.

⁴²⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 402.

⁴²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 407.

entre a actividade divina e a humana, a qual permite defender que Deus pode ser glorificado por meio de uma relação de cooperação entre Deus e os homens, baseada na relação entre as pessoas divinas⁴²⁷.

O seu ponto de partida fundamenta-se na teologia de São João acerca da transfiguração, quando Cristo diz que chegou a hora de o Pai o glorificar para que ele glorifique o Pai (Jo 17, 1.4ss), por meio do Espírito da verdade que o glorificará (Jo 16, 14). Ora, a glorificação do Pai por parte de Jesus acontece na sua filial obediência na vida e na morte, diz J. Moltmann⁴²⁸. Na verdade, Cristo é quem santifica verdadeiramente o nome de Deus e cumpre a sua vontade, de tal modo que isso faz com que o Reino de Deus chegue. Com efeito, a glorificação do Filho pelo Pai, acontece na ressurreição do crucificado, que foi obediente à vontade de Deus até à morte por meio qual o nome de Deus foi santificado, sendo que o Espírito glorifica depois a Cristo pela difusão do seu amor⁴²⁹.

Esta interpretação trinitária da glorificação de Deus por meio da entrega, ressurreição e presença de Cristo na força do Espírito, não poder ser entendida de modo exclusivo mas inclusivo, uma vez que a comunhão de Cristo com o Pai é uma comunhão de mútua glorificação e se encontra aberta a toda a criação, podendo nela tomar parte⁴³⁰. A escatologia divina é, de acordo com J. Moltmann, um processo trinitário que tem na ressurreição de Cristo o seu início, continuando na experiência do Espírito da ressurreição, e cuja consumação se dará com a ressurreição dos mortos e a aniquilação da morte, e ainda quando Cristo entregar o Reino nas mãos do Pai⁴³¹.

⁴²⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 419.

⁴²⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 423.

⁴²⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 423.

⁴³⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 424.

⁴³¹ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 424.

A glória de Deus «*não se manifesta numa majestade que se auto-glorifica, mas na pródiga comunicação da sua plenitude de vida*»⁴³². A glória de Deus é a plenitude de Deus, da sua vida, que significa a graça (*charis*), que advém da vida recebida da plenitude de Deus⁴³³. Plenitude, salienta J. Moltmann, aberta por Cristo mediante a sua ressurreição de entre os mortos, que abre perspectivas cósmicas e escatológicas da redenção de todo cosmos, onde toda a criação é transfigurada e glorificada em Deus. Deste modo, a escatologia divina interpretada trinitariamente diz: «*no princípio, a criação – no fim, o Reino; ao início, Deus em si mesmo – no fim, Deus que é tudo em todos. Nesta escatologia divina, Deus adquire através da história o seu Reino eterno, no qual ele chega ao seu descanso em todas as coisas e nele todas as coisas viverão eternamente*»⁴³⁴.

Conclusão

A escatologia em *A Vinda de Deus* é extensa, rica e sugestiva. Situando-se numa linha de continuidade com os pressupostos esboçados na *Teologia da Esperança*, J. Moltmann radicaliza toda a escatologia na morte e ressurreição de Cristo como seu ponto de partida e orientação. Considera ainda que a escatologia diz, na verdade, um processo inclusivo, que tem na ressurreição de Jesus de entre os mortos o seu início, no sentido de que diz respeito não só ao homem, mas à consumação de toda a criação

A escatologia em *A Vinda de Deus* refere-se justamente à nova criação de todas as coisas não como retorno à criação original, mas enquanto consumação desta criação, transformação desta criação temporal, em criação eterna. Ora, a ressurreição de Cristo é o *novum*, no qual tem início a nova criação e o futuro é antecipado, pois a ressurreição

⁴³² Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 426.

⁴³³ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 428.

⁴³⁴ J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 425.

de Jesus é antecipação e início do seu e nosso futuro escatológico. No fundo, na ressurreição de Cristo, pela qual se inicia o processo escatológico do homem, do mundo, da história e do cosmos, está contida a promessa do nosso próprio futuro que já teve início, mas que ainda não está consumado.

A escatologia pessoal trata do que acontece com e depois da morte, e a resposta a esta pergunta só pode ser aferida em Cristo. No fundo, a escatologia pessoal trata do que podemos esperar, com base no que aconteceu com Cristo, acerca do nosso próprio futuro que nele, por ele e com ele tem lugar. O que significa a morte, o que nos espera depois dela? O que podemos saber? Fundamentando bíblica e cristologicamente a sua posição, J. Moltmann refere justamente que a morte diz não o fim da vida, mas uma transformação desta vida mortal em vida eterna. Com efeito, o que se passou com Cristo na sua morte e ressurreição, uma transformação da sua vida mortal em vida eterna por Deus na força do Espírito, é isso o que devemos e podemos esperar dele acerca do nosso futuro pessoal.

A ressurreição é do homem todo, corpo e alma, porquanto esta diz não um princípio substantivo, mas relacional, isto é, constitui o princípio da relação com Deus e com outros, e, como tal, essa história de relação não se perde na vida eterna. Daí que se possa continuar a falar de imortalidade da alma, também porque, do ponto de vista cristão, a alma não é divina, mas criatura de Deus. Mas onde se encontram os mortos após a morte?

J. Moltmann é claro, encontram-se num tempo e num espaço de comunhão com Cristo. Os mortos nem estão a dormir (Lutero) nem já ressuscitados (ressurreição na morte), estão simplesmente em Cristo e, por isso, no caminho para Deus. Ora, Cristo quando morreu tornou-se irmão dos mortos e, na sua ressurreição, por Deus na força do Espírito, o lugar dos mortos ficou preenchido pelo seu senhorio como ressuscitado, para

o qual não existem quaisquer barreiras, e como tal os mortos estão em Cristo, no caminho para Deus.

O estar em Cristo diz o tempo e o espaço da comunhão com ele e nele dos vivos com os mortos. Este é, segundo J. Moltmann, um dos pontos de verdade que a doutrina católica sobre o purgatório tem e que é necessário preservar. No seu diálogo com esta, denuncia a sua falta de fundamento bíblico e refere mesmo que o seu fundamento não é a tradição, mas a prática eclesial da Igreja de rezar pelos mortos e de por eles oferecer obras. Esta posição é muito questionável, dado que não se entende o que J. Moltmann quer dizer quando diz tradição, até porque a tradição se encontra também fundamentada numa prática, no sentido de que a Igreja celebra aquilo que crê (*lex orandi, lex credendi*). Apesar disso, o purgatório é ainda posto em causa em virtude da doutrina protestante acerca da justificação. Neste sentido, ele não expressa uma esperança fundada em Cristo, porquanto Cristo, na paixão e morte, já redimiu de uma vez para sempre os homens com Deus, o que faz com que a dimensão expiatória do purgatório seja negada.

A escatologia pessoal é um momento do processo escatológico do mundo que inclui necessariamente, dado que se trata de um processo inclusivo e que se refere à nova criação de todas as coisas, a dimensão histórica. Quer dizer, a escatologia é também uma escatologia histórica, porquanto significa não o fim da história e do mundo, mas a consumação da história e do mundo no tempo e no espaço da nova criação de todas as coisas, que a ressurreição de Cristo já iniciou.

A escatologia histórica é milenarista e apocalíptica, no sentido em que o milenarismo reflecte que, com a vinda de Cristo, a Era do Messias já teve início, e na sua ressurreição de entre os mortos, está expressa a esperança acerca da ressurreição dos mortos. A dimensão apocalíptica, indica não a destruição do mundo, mas a consumação deste mundo, carente de redenção. A escatologia apocalíptica, fundamentada na

ressurreição de Cristo, refere que já teve início a ressurreição universal dos mortos. Ao mesmo tempo ela evidencia a unidade histórico-escatológica do homem, do mundo e da história, que participam no acontecimento pascal de Cristo.

Por fim, a escatologia histórica é enquadrada na doutrina acerca da restauração de todas as coisas, que tem na descida de Cristo aos infernos o seu critério hermenêutico, porquanto, na sua descida aos infernos, reside a reconciliação universal. Contudo, esta reconciliação encontra-se baseada na teologia da cruz, segundo a qual Cristo, nela, sofreu o total abandono e o inferno pela reconciliação do mundo. Ora, na sua morte, na sua descida aos infernos e na sua ressurreição de entre os mortos por Deus, reside o fundamento da reconciliação e da restauração de todas as coisas, dado que na ressurreição de Jesus a morte e o inferno foram eliminados.

A escatologia não poderia terminar na sua consideração histórica, mas, enquanto processo escatológico do mundo, alarga-se a uma escatologia de ordem cósmica, que, fundada na ressurreição de Cristo de entre os mortos, diz que toda a criação será transformada em nova criação, não no sentido de uma restituição à criação inicial, mas no sentido de que esta criação será transformada em nova criação, será consumada escatologicamente na glória de Deus.

Portanto, a escatologia cósmica trata não da destruição do mundo, mas da sua consumação, uma vez que esta criação está inacabada e, portanto, se encontra em caminho para Deus, para a sua consumação, isto é, tende a tornar-se escatologia divina. Ora, a escatologia divina trata da glorificação de Deus pelo que Deus é, e a sua glória não é outra coisa senão plenitude da sua vida, a graça.

CAPÍTULO TERCEIRO

Problematização em torno da obra *A Vinda de Deus*

No presente capítulo pretendemos, por um lado, elaborar uma síntese teológica dos dois capítulos precedentes, e por outro, problematizar os dois tópicos que dizem respeito à escatologia pessoal – ressurreição dos mortos na relação com a imortalidade da alma e o purgatório – em *A Vinda de Deus*. Finalmente, num último ponto, pomos em destaque a dimensão eclesiológica e sacramental da escatologia, nota tão específica do pensamento católico, e que em *A Vinda de Deus*, como, de resto na teologia protestante em geral, não é muito considerada.

3.1. Síntese ponderativa dos resultados da investigação do primeiro e segundo capítulo

Chegados a este momento da nossa dissertação, impõe-se uma síntese ponderativa do caminho que até agora percorremos. Com efeito, no primeiro capítulo, tratámos da emergência da questão escatológica na teologia protestante, que representou verdadeiramente uma escatologização da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, mensagem esta que a teologia liberal do século XIX tinha reduzido ao seu carácter moral, em virtude da negação das afirmações dogmáticas acerca da pessoa de Jesus Cristo.

Acentuando-se a dimensão escatológica da pregação de Jesus, operou-se uma verdadeira mudança na discussão teológica. Esta passou a centrar-se na componente escatológica da realização de tal mensagem, isto é, quando teria lugar a realização do Reino que Jesus prometia. Ora, é esta preocupação que está no âmago do debate

escatológico. A realização do Reino foi adiada (J. Weiss e A. Schweitzer), ou, na verdade, o Reino está realizado na pessoa de Jesus (C.H. Dodd)?

Afirma-se, no fundo, a centralidade cristológica da escatologia e, ao mesmo tempo, põe-se o problema da relação entre tempo e eternidade, entre história e escatologia. Nesta linha, K. Barth afirmou a absoluta transcendência de Deus, cuja manifestação temporal se realiza no agora da justificação da fé, no *nunc* de Cristo, porquanto este é, ele mesmo, esse agora. É em Cristo que a Parusia tem lugar, o que faz com que a escatologia esteja referida justamente a este encontro do homem com Cristo, no qual a eternidade se faz presente no instante, resultando, conseqüentemente, na anulação do tempo. Tal ocorre porque a Parusia, diz justamente, o encontro existencial do homem com Cristo no agora da fé, onde tem lugar a justificação pelo próprio encontro e pela decisão.

No mesmo sentido apostou R. Bultmann, ao radicalizar existencialmente a escatologia. No entanto, se, para K. Barth, o encontro era com Cristo mesmo no instante da fé, que suprime todo o tempo e todo o espaço, para R. Bultmann esse encontro dá-se no *kerygma*, por meio do qual tem lugar um acontecimento escatologicamente decisivo, porquanto nele acontece uma decisão pela vida ou pela morte. Nesse sentido, a história é absorvida pela escatologia e esta é apenas “individual”.

A reacção a R. Bultmann, como vimos, é veiculada por O. Cullmann que acentuou justamente a dimensão histórica da escatologia, uma vez que, em virtude da encarnação do Verbo, pela sua morte e ressurreição, a Era do Messias tem início e a história encontra-se cristicamente centrada. Cristo é o centro da história da salvação e, como tal, o que é determinante não é o futuro, mas um facto já acontecido, a vida e a obra de Cristo, dado que, na sua morte e ressurreição, a batalha decisiva já teve lugar, mas a vitória definitiva sobre a morte e o pecado ainda está por acontecer.

Em Cristo um novo tempo, kairológico, teve início, mas ainda não atingimos o fim. Com efeito, vivemos numa tensão escatológica entre o já e o ainda não, que a imagem da guerra utilizada por O. Cullmann ilustra. Por isso o presente encontra-se escatologicamente determinado, e nele a Igreja, e note-se que O. Cullmann acentua algo que até agora estava ausente, como corpo de Cristo, representa-o a ele e à sua obra, sendo escatológico no meio deste mundo.

A escatologização da mensagem de Jesus acerca do Reino de Deus, como reacção à teologia liberal e à sua redução de Jesus a uma dimensão moral, resultou num aprofundamento do próprio tratado da escatologia, recentrando-o cristologicamente, na história da salvação e mesmo na eclesiologia. Não obstante, este aprofundamento e avanço concentrou-se no delineamento dos grandes princípios hermenêuticos para uma leitura ajustada das questões escatológicas, nomeadamente a centralidade cristológica, o que fez com que os clássicos conteúdos da escatologia pessoal, sobretudo, no que diz respeito à escatologia intermédia, estejam ausentes da reflexão. Ao mesmo tempo, o debate caracteriza-se essencialmente pela unilateralidade das posições e da acentuação dos temas.

Não tanto na emergência da questão escatológica, mas já no seu aprofundamento e debate, situa-se J. Moltmann com a obra *A Vinda de Deus* que, como vimos, não pode, de modo nenhum, ser dissociada da *Teologia da Esperança*, nem de toda a obra deste autor, pois uma das preocupações da sua teologia é estar escatologicamente determinada. Ora, *A Vinda de Deus* pretendeu ser uma escatologia integrante num duplo sentido: enquanto capaz de tratar os quatros horizontes da escatologia, o pessoal, o histórico, o cósmico e o divino, enquanto capaz, de, num diálogo crítico e frutuoso, integrar as diferentes perspectivas acerca destes mesmos conteúdos.

J. Moltmann, nesta obra, tem o mérito de concretizar os princípios da *Teologia da Esperança* nos conteúdos da escatologia. Elegendo as categorias de *novum* e

adventus, faz com que o *eschaton* não seja nem a eternidade no tempo nem fora dele, mas a transformação das condições de possibilidade do tempo, isto é, o início de um tempo novo determinado pela morte e ressurreição de Cristo, por meio da qual tem início e é antecipada a nova criação de todas as coisas.

Nesta base, a escatologia diz respeito não às coisas últimas, mas às coisas primeiras e novas, pois o que aqui está pressuposto é o princípio cristológico segundo o qual no fim está o princípio. Ora, a ressurreição de Cristo de entre os mortos é justamente o princípio da ressurreição universal dos mortos e da nova criação de todas as coisas. A escatologia, em J. Moltmann, diz um processo inclusivo e integral, no sentido de que se refere não só ao homem, como um todo, mas a toda a criação que, na morte e ressurreição de Cristo, foi posta no caminho para Deus, para a consumação escatológica. Isto faz com que a escatologia individual seja um momento da escatologia cósmica, que diz justamente o processo da nova criação de todas as coisas.

Os conteúdos da escatologia pessoal – morte, ressurreição dos mortos e imortalidade da alma, lugar dos mortos – devem ser vistos e analisados nesta base. Mas estes serão dois dos tópicos escatológicos sobre os quais nos debruçaremos mais detalhadamente neste terceiro capítulo. Assim sendo, seja-nos permitido avançar para a consideração da escatologia histórica, que faz parte integrante do processo da nova criação de todas as coisas para a vida eterna.

Em J. Moltmann a escatologia não absorve a história (R. Bultmann) nem a história a escatologia (O. Cullmann), sendo, na verdade, um processo que concerne ao homem, à história e ao mundo. Nela há também uma dimensão milenarista, porquanto o milenarismo escatológico expressa, justamente, porque fundamentado na ressurreição de Cristo de entre os mortos, a universalização da vida eterna e a ressurreição universal dos mortos. A escatologia histórica tem uma dimensão apocalíptica, não no sentido de um fim sem princípio, mas no sentido de uma apocalíptica escatológica, que reflecte

justamente a unidade histórico-salvífica, que K. Barth, R. Bultmann e O. Cullmann unilaterizavam cada um a seu modo. Nela toda a criação e todo o universo tomam parte na morte e ressurreição de Cristo, que está na origem da nova criação de todas as coisas.

A escatologia histórica deve ser também considerada no quadro da doutrina acerca da restauração de todas as coisas, que, ao invés de negar a possibilidade de condenação e o inferno, se fundamenta na paixão e morte Cristo, que sofreu por nós o total abandono, a condenação e o inferno, sendo que mediante a sua ressurreição por Deus na força do Espírito Santo, a morte e o inferno foram aniquilados. Portanto, a morte de Cristo na cruz e a sua descida aos infernos são o fundamento da restauração de todas as coisas, porquanto a condenação e a morte foram aniquiladas e, pela sua ressurreição, tem início a nova criação. A escatologia, contudo, é um processo inclusivo, e como tal compreende a escatologia cósmica e divina.

A escatologia cósmica, em que todo o cosmos participa no processo da morte e ressurreição de Cristo, tem o seu fundamento na redenção, que diz que toda a criação será transformada em nova criação, não no sentido de uma restituição à criação inicial, mas no sentido de que esta criação será transformada em nova criação, será consumada, escatologicamente, na glória de Deus. Portanto, a escatologia cósmica trata não da destruição do mundo, mas da sua consumação, uma vez que esta criação está inacabada e, como tal, encontra-se orientada para Deus, para a inabitância do seu criador.

É nesta perspectiva que deve ser interpretado o descanso sabático desta criação, enquanto este representa a promessa da consumação escatológica da *shekiná* de Deus na nova criação, cujo tempo e espaço são, justamente, por um lado, a eternidade em todos os tempos e, por outro, a plenitude da onipresença de Deus, enquanto inabitância de Deus na criação e nos crentes por Cristo. Assim, diz J. Moltmann, criticando a escatologia presentista, que o *kairos* não diz o juízo, mas a promessa da futura ressurreição dos mortos. Diz não a consumação do tempo, mas a consumação da

criação, cuja meta é a escatologia divina, porquanto esta expressa, na verdade, a glória de Deus, a plenitude da sua vida, a graça.

3.2. A imortalidade da alma: duas visões contrapostas

J. Moltmann enquadró o tema da imortalidade da alma cristologicamente, pois o seu ponto de partida é a ressurreição de Cristo de entre os mortos, que constitui o princípio do processo da nova criação de todas as coisas. Nesse sentido, a ressurreição dos mortos, fundamentada na ressurreição de Cristo de entre os mortos como primícia da nova criação de todas as coisas, é uma etapa no processo escatológico do mundo, da história e do cosmos, cuja consumação escatológica se dará no futuro de Cristo, quando ele entregar o Reino nas mãos do Pai.

A ressurreição dos mortos diz respeito à pessoa como um todo – corpo e alma – de acordo com o pensamento bíblico. Mas, dado que alma é criada por Deus, e, como tal, não é divina nem pré-existe ao corpo como supunha o pensamento platónico, podemos dizer que ela é imortal? J. Moltmann considera que sim, se com alma estamos a dizer um princípio relacional e não substancial, isto é, se a alma diz a história da relação entre o homem e Deus. Ora, é a alma, princípio de identidade relacional, enquanto diz a totalidade da vida vivida de cada um com Deus e com os outros, que é imortal. No fundo, ela não diz um núcleo substancial de identidade, mas a configuração relacional e espiritual de toda a vida, que permanece após a morte⁴³⁵.

Na verdade, o que quer que seja a morte e a ressurreição, só o podemos contemplar na morte e ressurreição de Cristo. Com efeito, a morte e a ressurreição de

⁴³⁵ Também Maria Manuela de Carvalho sustenta que o que é imortal é a relação com Deus, porquanto «as precisões quanto à imortalidade da alma, do espírito ou do coração, nasceram da necessidade de caracterizar a própria relação com Cristo na morte, de exprimir a perenidade da relação no meio da caducidade introduzida pela morte» (M^a. MANUELA DE CARVALHO, *Céu – Purgatório – Inferno e o Dinamismo da Esperança*, in *Communio* 4 (1984) 361). Poderíamos levantar a pergunta, dado que ela não foi objectivamente respondida: mas existe ou não alma? O que é a alma?

Cristo expressam uma transformação, uma transfiguração da sua vida mortal em vida eterna. Ora, os crentes devem interpretar o seu morrer e o seu ressuscitar em analogia com o que se passou com Cristo, com o qual tem início o processo da nova criação. Portanto, a nossa alma, enquanto expressa a configuração existencial e relacional da nossa história com Deus, e o nosso corpo, mesmo no seu carácter sexuado, não serão aniquilados, mas transformados para a vida eterna. Quer dizer, a ressurreição diz a transformação, fundada na ressurreição de Cristo de entre os mortos, da totalidade da vida e da relação de Deus com homem para a vida eterna. Deste modo, J. Moltmann pretende compaginar a doutrina bíblica acerca da ressurreição dos mortos com a doutrina acerca da imortalidade da alma, sem cair no dualismo antropológico platónico, com consequências para a própria doutrina católica acerca da morte, que frequentemente a tematiza como uma separação entre corpo e alma⁴³⁶.

Mas o que significa a imortalidade da alma e o que significa esta separação entre corpo e alma que acontece na morte? Não está em causa o facto de que Deus deseja que todo o homem seja salvo⁴³⁷, mas que a perfeição da nossa existência se dará mediante a nossa participação na vida de Cristo ressuscitado pela ressurreição do nosso corpo. Até lá não somos ainda perfeitos em Cristo⁴³⁸. A ressurreição dos mortos é um dado central da profissão de fé em Deus cristologicamente fundamentada⁴³⁹, enquanto ela expressa,

⁴³⁶ Tal é o caso do *Catecismo da Igreja Católica*, segundo o qual, na morte, se dá a «separação da alma e do corpo, o corpo do homem cai na corrupção, enquanto a alma vai ao encontro de Deus, embora ficando na expectativa de reunir-se ao seu corpo glorificado. Deus, na sua onnipotência, restituirá definitivamente a vida incorruptível aos nossos corpos, unindo-os às nossas almas pela virtude da ressurreição de Jesus» (*Catecismo da Igreja Católica* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1993) § 997. A partir de agora citaremos: CEC e o número, e.g. CEC 1000). «Quando? Definitivamente no “último dia” (Jo 6, 39-40.44.54; 11, 24); “no fim do mundo” (LG 48). Com efeito, a ressurreição dos mortos está intimamente associada à Parusia de Cristo» (CEC 1001).

⁴³⁷ Cf. M. SCHMAUS, Michael, *Teología Dogmática VII*, 323.

⁴³⁸ Cf. M. SCHMAUS, Michael, *Teología Dogmática VII*, 324.

⁴³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 115.

na verdade, uma participação no destino de Cristo, isto é, na sua morte e na sua ressurreição, tal como fica expresso pelo baptismo (Rom 6, 1-14)⁴⁴⁰.

J. Ratzinger considera que a esperança na ressurreição dos mortos, tal como atesta 1Cor 15, tem uma estrutura cristológica e teológica, que faz com que a ressurreição de Cristo e a dos mortos seja apenas uma realidade, uma vez que significam um único acto de Deus⁴⁴¹. Com base em Jo 6 e 11, em que Jesus afirma, ser ele mesmo a ressurreição e a vida e, como tal, o verdadeiro pão da vida, considera que a adesão a Jesus, o estar unido a ele, significa que a ressurreição tem lugar agora, pois na comunhão Jesus, na fé e no sacramento, a fronteira da morte já foi superada⁴⁴². Portanto, onde «*quer que o homem se introduza no eu de Cristo, colocou-se já e agora no espaço da vida definitiva*»⁴⁴³. Contudo, se J. Moltmann faz o mesmo quando considera que, pela morte e ressurreição de Cristo de entre os mortos, a ressurreição dos mortos já começou, todavia, J. Ratzinger acrescenta algo de verdadeiramente importante: a dimensão eclesial e sacramental da ressurreição vivida no baptismo e na eucaristia, pela palavra e pelo sacramento⁴⁴⁴.

A esperança na ressurreição dos mortos, que já vivemos aqui e agora, não é apenas participação numa esperança que nos está garantida pela ressurreição de Jesus como o primeiro dos mortos, mas é uma participação sacramental, quer pelo baptismo quer pela eucaristia. Assim, a fé na ressurreição dos mortos não está fundada em

⁴⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 114.

⁴⁴¹ J. RATZINGER, *Escatología*, 116.

⁴⁴² Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 116.

⁴⁴³ J. RATZINGER, *Escatología*, 116.

⁴⁴⁴ A dimensão escatológica da Igreja é também sacramental, pois a eucaristia é certamente uma concretização escatológica no meio deste mundo, uma vez que, na comunhão eucarística, recebemos o Corpo de Cristo vivo, do ressuscitado. Ao mesmo tempo a eucaristia é memorial do sacrifício e da páscoa de Cristo, o que faz com que a «*celebração da eucaristia seja o lugar onde a Igreja nasce da ressurreição. Celebrar a eucaristia, ter parte no Corpo de Cristo ressuscitado [...] é ter parte na ressurreição*» (J.-F. CHIRON, *Église et eschatologie*, in O. ARTUS (Dir.), *Eschatologie et morale* (Paris: Desclée de Brouwer 2009) 40). Ora, na eucaristia somos chamados não só a olhar para o passado, mas para o que vem, para a «*recriação de todas as coisas em Jesus ressuscitado, antecipada na celebração dos sacramentos; paradoxalmente, a eucaristia faz memória do que virá. A Igreja é o povo que desde já participa no banquete do fim dos tempos*» (J.-F. CHIRON, *Église et eschatologie*, 40-41).

nenhuma antropologia, mas numa teologia⁴⁴⁵, o que significa que esta teologia pode assimilar antropologias diversas com base numa fé crítica. Portanto, para J. Ratzinger a doutrina acerca da imortalidade da alma tem dois aspectos essenciais, a saber: encontra-se cristologicamente determinada e está relacionada com as ideias acerca do *sheol*, que constituem o seu substrato antropológico⁴⁴⁶.

Baseando-se na afirmação tomista de que a *alma é forma do corpo*, J. Ratzinger considera que esta noção de *forma* diz que a alma é, não apenas forma da matéria, mas o seu elemento pessoal, porquanto a alma *«pertence ao corpo como “forma”, mas isso que é “forma” do corpo, é espírito, convertendo o homem em pessoa e abrindo-o à imortalidade»*⁴⁴⁷. Esta afirmação acerca da alma não é substancialista, mas significa justamente o ser pessoal do homem enquanto criado para Deus, no sentido de que, como criatura, está feito para uma relação que não pode ser destruída, pois o que torna o *«homem imortal não é ele ser ele mesmo, carente de toda a relação, mas, pelo contrário, encontrar-se referido a um outro»*⁴⁴⁸. Portanto, a alma, para J. Ratzinger, não é a vida vivida enquanto resultado da relação de Deus com o homem de que falava J. Moltmann, mas é esta abertura que constitui o homem como criatura e pessoa, não como algo que se acrescenta ao homem e que antes não possuía, mas como algo *«que constitui o mais profundo da essência humana: essa abertura é nem mais nem menos o que chamamos “alma”»*⁴⁴⁹, sem a qual o homem enquanto tal não pode existir.

⁴⁴⁵ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 118.

⁴⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 141.

⁴⁴⁷ J. RATZINGER, *Escatología*, 143.

⁴⁴⁸ J. RATZINGER, *Escatología*, 148.

⁴⁴⁹ J. RATZINGER, *Escatología*, 148. M. Vanco entende que J. Ratzinger considera a alma como a relação com Deus. Diz-nos M. Vanco que *«a relação com Deus entra para Ratzinger na definição de homem [...] Precisamente isto indica segundo a concepção cristã o termo alma»* (M. Vanco, *L'immortalità' dell'anima all'interno del dibattito sull' Escatologia Intermedia* (Dissertatio ad doctoratum), Pontificia Universitas Sanctae Crucis – Facultas Theologiae, Roma, 2000) 33). Não podemos deixar de referir que não é esta a concepção de J. Ratzinger, segundo o qual a alma diz justamente não a relação, mas a abertura constitutiva do homem para Deus, enquanto possibilidade de toda a relação. A alma para J. Ratzinger, seguindo a interpretação tomista, é a forma do corpo, porquanto

Em suma, temos que, para J. Ratzinger, a concepção acerca da imortalidade da alma, enquanto esta diz a constitutiva abertura do homem a Deus em virtude de ser criado, é uma doutrina cristã, e não um produto do pensamento helenista. A imortalidade para que o homem está constitutivamente feito não resulta do seu esforço, se este diz uma conquista, mas da sua disponibilidade, da sua abertura, que pode, em última instância, graças à sua liberdade, negar⁴⁵⁰. A alma, neste sentido, diz a radical dependência de Deus para a qual está constitutivamente criado, mantendo-se sempre a sua liberdade⁴⁵¹. Deste modo, a doutrina cristã acerca imortalidade da alma encontra-se fundada em Deus e é necessário, dado que a matéria não é um factor constante no homem, manter a duplicidade de linguagem e a distinção entre corpo e alma, uma vez que ela nada tem de dualismo. Por fim, a ideia de eternidade supõe a relação humana, pois o diálogo com Deus é realizado no “corpo de Cristo”, isto é, realiza-se mediante a comunhão com o Cristo, na força do Espírito, por meio do qual temos relação uns com os outros e com o Pai⁴⁵².

3.3. O lugar dos mortos: a doutrina católica sobre o purgatório

O segundo tópico da escatologia pessoal tratado por J. Moltmann diz respeito, como vimos no capítulo anterior, à escatologia intermédia, ao que acontece aos que morrem. Partindo do princípio cristológico por ele enunciado, procurou determinar se as doutrinas existentes – purgatório, morte como sono e ressurreição na morte – expressam uma esperança fundada em Cristo e se consolidam a comunhão dos vivos com os mortos baseada na amor. Com efeito, J. Moltmann denunciou como frágil a doutrina

esta deve ser tida como elemento constitutivo do ser criado por Deus e do ser pessoa. A pessoa é-o justamente enquanto está radicalmente constituída na abertura para Deus.

⁴⁵⁰ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 149.

⁴⁵¹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 149.

⁴⁵² Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 152.

acerca do purgatório, que, para além de carecer de fundamentação bíblica, é antropológica e não cristológica. No entanto, J. Moltmann reconhece que a doutrina católica acerca do purgatório possui uma verdade que não pode pura e simplesmente ser ignorada: existe uma comunhão permanente entre os vivos e os mortos em Cristo que não pode ser destruída. Poderíamos perguntar, então, como pode a doutrina acerca do purgatório não estar fundada cristologicamente.

Antes de passarmos à exposição do Magistério e da teologia católica acerca do purgatório, importa lembrar, sinteticamente, a proposta de J. Moltmann para dizer o que acontece depois da morte com base no princípio cristológico. O ponto de partida de toda a escatologia tem de ser Cristo, que na sua morte e ressurreição deu início ao processo da nova criação de todas as coisas, e nesse sentido existem um tempo e um espaço cristológicos que se situam entre a ressurreição de Jesus e a ressurreição universal dos mortos. Ora, na sua morte, Cristo torna-se irmão dos mortos e reconcilia de uma vez para sempre com Deus os mortos e os vivos, colocando-os com ele, por ele e nele, no caminho para Deus.

Que Cristo foi ao lugar dos mortos anunciar o evangelho (1Pedro 4, 6), outra coisa não significa que Cristo ressuscitado, para o qual não há barreiras, preenche com o seu senhorio esse espaço, reconhecendo nos mortos a possibilidade de relação com ele. Deste modo, os mortos e os vivos possuem um tempo, enquanto este diz a relação, e um espaço, porquanto o espaço diz justamente o *estar em* Cristo de mortos e vivos. Portanto, os mortos possuem na comunhão com Cristo um tempo e um espaço, e nessa comunhão, possuem vivos e mortos um tempo e um espaço entre si. A oração e as ofertas pelos defuntos, nada podem fazer pelas almas do purgatório, dado que Cristo já fez tudo por elas, já as justificou⁴⁵³. As orações e ofertas significam uma recordação

⁴⁵³ Tal como para os reformadores também para J. Moltmann o que está em causa é a suficiência universal da morte expiatória de Cristo, o que faz com que, em virtude da sua doutrina acerca da justificação, não possam admitir qualquer outro tipo de expiação (Cf. J. RATZINGER, *Escatologia*, 205).

crítica que lembra a vitória da vida sobre a morte e que os opressores não têm a última palavra sobre as vítimas.

É interessante notar que J. Moltmann não nega expressamente a doutrina acerca do purgatório num dos seus sentidos mais profundos (comunhão de vivos e mortos em Cristo), embora acuse esta doutrina de falta de fundamento bíblico e de não estar alicerçada na tradição, mas na prática da Igreja rezar e de oferecer obra pelos defuntos. Nega ainda a dimensão expiatória do purgatório, em virtude da doutrina da justificação que postula, segundo a qual Cristo, na sua morte e ressurreição, reconciliou de uma vez para sempre o homem com Deus.

3.3.1. *No Magistério*

Poderíamos então perguntar se as observações de J. Moltmann, no que diz respeito ao fundamento na Bíblia e na Tradição se verificam, uma vez que, segundo nos parece, a doutrina acerca do purgatório, pelo menos num dos seus aspectos, tal como J. Moltmann reconhece, expressa uma esperança fundada em Cristo e consolida a comunhão entre vivos e mortos no amor. Com efeito, importa verificar concretamente o que diz a doutrina católica acerca do purgatório. Portanto, é pertinente começar justamente pela seguinte definição: o *purgatório* expressa aquela “realidade” que espera aqueles que *«morrem na graça e na amizade de Deus, mas não de todo purificados, embora seguros da salvação eterna, sofrem depois da morte uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrar na alegria do céu»*⁴⁵⁴.

A verdade é que a fé nesta purificação final dos eleitos colhe o seu fundamento na Escritura, na Tradição da Igreja e na prática eclesial de rezar pelos defuntos. Assim, no que diz respeito ao fundamento bíblico de rezar pelos mortos este encontra-se em 2Mac 12, 32-46, onde Judas ora e oferece sacrifícios a Deus pedindo perdão completo

⁴⁵⁴ CEC 1030.

para os pecados cometidos pelos mortos em combate que antes tinham adorado os ídolos. A Tradição da Igreja, com base neste e noutros textos da Escritura, de que são exemplo 1Cor 3, 15; 1Pe 1, 7, fala de um *fogo purificador* por meio do qual os defuntos são purificados das faltas leves⁴⁵⁵. A prática da Igreja, baseada na Escritura, de rezar pelos defuntos e de por eles oferecer sufrágios, de modo particular o sacrifício eucarístico, mas também esmolas, indulgências e obras de penitência⁴⁵⁶, está atestada também por alguns Padres da Igreja⁴⁵⁷.

Acolhendo o exposto pela Escritura e pela Tradição da Igreja, esta doutrina de fé acerca do *purgatório* foi dogmaticamente formulada pela Igreja sobretudo nos Concílios de Florença e Trento, que J. Moltmann refere⁴⁵⁸. Mas foi no I Concílio de Lião (1245), na carta *Sub chatolicae professione*, quando se trata da *sorte defunctorum*, que se afirmou, por Inocêncio IV, que o lugar onde as culpas são purificadas pelo fogo, se chama *purgatório* e que a partir daquele momento, debaixo da sua autoridade, baseada nos Padres e na tradição, deve ser sempre assim chamado⁴⁵⁹. Não obstante, no *Decretum pro Graecis* (1439) do Concílio de Florença, pode ler-se que aqueles que faleceram no amor de Deus, antes de terem satisfeito o que fizeram ou deixaram de fazer, têm as suas almas purificados depois da morte com as penas do purgatório, podendo receber alívio através dos sufrágios dos fiéis, como o sacrifício da missa, as orações, as esmolas e outras práticas⁴⁶⁰. Já o Concílio Tridentino, na XXV sessão, a 3 e 4 de Dezembro de

⁴⁵⁵ Cf. CEC 1031.

⁴⁵⁶ Cf. CEC 1032.

⁴⁵⁷ Tais como Tertuliano (*De Anima* 58); Santo Efrém (*Testamentum* 72, 78); São João Crisóstomo (*In Phil.hom.3* nr.4); Santo Agostinho (*Enarr. In Psalm* 37, 3); São Gregório Magno (*Dial.*, 1. 4 c. 39) e São Beda (*hom.4*), entre muitos outros (Cf. H. LENNERZ, *De Novissimis* (Roma: Universidade Gregoriana 1950) 156-160).

⁴⁵⁸ Com efeito, J. Moltmann não deu qualquer relevo aos anteriores Concílios nem mesmo aos Padres Igreja, a não ser para dizer que estes, entenda-se os que M. Schmaus indica na sua *Dogmática*, por Moltmann citada, falam de uma purificação, mas não de qualquer dimensão meritória dos seus actos nem expiatória por parte dos vivos (Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 141).

⁴⁵⁹ Cf. DH 838

⁴⁶⁰ Cf. DH 1304

1563, no *Decretum de purgatorio*, determina que: «a sã doutrina sobre o purgatório [...] seja acreditada, mantida, ensinada e pregada por toda a parte»⁴⁶¹.

Mais recentemente, em 17 de Maio de 1979, a *Congregação para a Doutrina da Fé*, publicou uma *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*, onde, no ponto 7, reafirma que a «Igreja, em adesão fiel ao Novo Testamento e à Tradição, acredita na felicidade dos justos que “estarão um dia com Cristo” [...] crê existir para os eleitos uma eventual purificação prévia à visão de Deus»⁴⁶². Em 1992, a Comissão Teológica Internacional publicou um documento que trata *Algumas questões actuais acerca da escatologia*⁴⁶³, onde, referindo-se ao purgatório, reafirma a fé da Igreja, segundo a qual «existe um estado de purificação após a morte, quer dizer uma purificação que precede a visão de Deus»⁴⁶⁴. A questão está em saber qual é o significado do purgatório e desta purificação do ponto de vista teológico, ou seja, do ponto de vista de uma ajustada hermenêutica do dado dogmático.

3.3.2. Na Teologia

Neste sentido, a fundamentação cristológica do purgatório⁴⁶⁵, que J. Moltmann contesta, bem como a sua dimensão expiatória, não parecem estar em causa, pois todos os «os raios da verdade escatológica se concentram em Cristo: o nosso morrer e ressuscitar, inclusive o nosso ser julgados, o nosso ir ao inferno ou ao céu, não podem cair fora do campo cristológico, mas são realizações de possibilidades e realidades de

⁴⁶¹ DH 1304.

⁴⁶² CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, in *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 71 (1979) 941-942.

⁴⁶³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie*, in *La Documentation Catholique* 2069 (1993) 309-326.

⁴⁶⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie*, 321.

⁴⁶⁵ Para um estudo mais aprofundado e exaustivo acerca do tema do purgatório veja-se: M^a. MANUELA DE CARVALHO, *O Purgatório Esperança de Comunhão* (Dissertação de Licenciatura) (Universidade Católica Portuguesa –Faculdade de Teologia: Lisboa 1977).

Jesus Cristo. Inclusive o fogo do juízo é Ele»⁴⁶⁶. Portanto, o purgatório não diz um lugar físico, mas, como sugere H. U. von Balthasar, um encontro com o Deus vivo, enquanto modo de dizer o juízo, porque na verdade a «*chama purificadora é o aspecto existencial do juízo*»⁴⁶⁷.

Sustentar que o pecador não está “maduro” para a eternidade apenas por causa do sofrimento vicário de Cristo, significa justamente não tratar os frutos da graça e da paixão de Cristo como uma espécie de “pó mágico” que superaria «*todo o peso da existência e convertesse em supérfluos os doces sobressaltos do amor que quer superar a prova*»⁴⁶⁸, mas terá de passar pelo fogo purificador que Cristo é. Por isso, a noção de purificação, implicada na doutrina acerca do purgatório, não expressa qualquer noção de mérito, ou de obra oferecida pelo homem, como J. Moltmann supõe, mas diz uma passividade da alma: é Deus que opera na alma uma transformação, dolorosa e penosa, que a “liberta” da obsessão terrena, para a verdade de Deus⁴⁶⁹.

Este amor purificador de Deus não começa na morte e no juízo, mas encontra-se activo em todo aquele que a ele se abre, e tal como a primeira criação se realizou pela separação, assim se realizará a criação eterna pela espada do amor e o pelo fogo. Viver no amor, aqui e agora, significa que «*aqui em baixo o amor purifica-nos e ao morrer entramos num reino que já conhecíamos desde de sempre*»⁴⁷⁰. É neste sentido, parece-nos, que deve ser entendida a afirmação de H. U. von Balthasar, segundo a qual «*Deus é*

⁴⁶⁶ H. U. von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo* (Madrid: Encuentro 2008) [original alemão inédito 2005] 75.

⁴⁶⁷ H. U. von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 106. Com efeito, como se expressa Maria Manuela de Carvalho, o «*purgatório significa para cada homem a amorosa possibilidade que Deus lhe dá de, na morte, o purificar para a visão de Deus*» (M^a. MANUELA DE CARVALHO, *O Purgatório Esperança de Comunhão*, 177).

⁴⁶⁸ H. U. von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 106.

⁴⁶⁹ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 107. Esta purificação «*é sofrimento. É o arrancar dos afectos do homem “por si” em afectos “por nós” e em nós. É porque já ama, mas ainda não na plenitude que, ao ser purificado no amor, o que morre em Cristo sofre em si pelos outros, porque identificado com a morte de Cristo*» (M^a. MANUELA DE CARVALHO, *Céu – Purgatório – Inferno e o Dinamismo da Esperança*, 366).

⁴⁷⁰ H. U. von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 109.

“a coisa última” da criatura. É-o como céu ganho, como inferno perdido, como juiz que julga, como purgatório purificador»⁴⁷¹. Cristo é, justamente, o purgatório purificador, por meio do qual o homem se torna capaz de Cristo, perfeito para Deus e para a comunhão dos santos⁴⁷².

Importa salientar ainda, para terminar, que, do ponto de vista escatológico, há uma prioridade e diferença qualitativa entre o “estado” da purificação, para o encontro com Deus, e o “estado” da condenação. Esta diferença não se baseia apenas no facto de que uma seria eterna (condenação) e a outra temporária (purificação), mas no facto de que o centro do estado da purificação é, como já se disse, o amor, é Cristo mesmo. É por isso, que pode ver-se uma certa analogia entre as experiências místicas de purificação e o purgatório⁴⁷³, segundo as quais a alma é purificada, transformada pelo fogo do amor que é Cristo mesmo, porque só através dele «*uma pessoa se torna capacitada para a plena identificação com Cristo e para a vida definitiva no amor de Deus*»⁴⁷⁴. Ao mesmo tempo, o purgatório expressa, por isso, um aspecto do processo da consumação, do acolhimento definitivo na vida trinitária de Deus⁴⁷⁵, à qual se chega passando pelo fogo e pelo crisol do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus.

⁴⁷¹ H. U. von BALTHASAR, *Escatología*, in *Verbum Caro* (Madrid: Guadarrama 1964) [original alemão 1960] 332.

⁴⁷² Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 214.

⁴⁷³ C. POZO, *La Venida del Señor en la Gloria. Escatología*, (México: EDICEP 1993) 160-164). Ruiz de La Peña considera também que é na analogia com as experiências místicas que o purgatório e ao mesmo tempo no âmbito da solidariedade eclesial entre todos os membros do corpo de Cristo (Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua da la creación. Escatología* (Madrid: BAC 2007) [1ª edição 1996] 288-291.

⁴⁷⁴ M. KEHL, *Escatología*, 286.

⁴⁷⁵ Cf. M. KEHL, *Escatología*, 286.

3.4. A dimensão eclesial-sacramental da escatologia

Um dos aspectos que distinguem a escatologia católica da escatologia de J. Moltmann exposta em *A Vinda de Deus*, é a sua inserção na eclesiologia⁴⁷⁶ e na sacramentologia. Com efeito, importa tentar especificar a dimensão eclesial e sacramental que tem a escatologia na teologia católica. Deste modo, partiremos da sistematização operada por B. Forte acerca da eclesiologia e da sacramentologia, para assim evidenciarmos a dimensão escatológica da mesma⁴⁷⁷.

B. Forte (1949-) enuncia que o evento salvífico expresso no encontro com Cristo, não resulta apenas de uma disponibilidade do homem, mas é celebração da aliança entre Deus e o homem, o que faz com que o encontro com a revelação possua dois aspectos inseparáveis: a experiência humana da autocomunicação de Deus (Trindade) e o acontecimento sacramental, fragmento no qual Deus está e se comunica⁴⁷⁸. Esta experiência que o homem faz da autocomunicação de Deus diz justamente a experiência de encontro com o Cristo crucificado e ressuscitado na força do Espírito, que se cumpre através do testemunho e da palavra da vida por ele proclamada⁴⁷⁹. Ao mesmo tempo, Cristo é justamente o sacramento originário⁴⁸⁰ do

⁴⁷⁶ Não esquecemos a dimensão mariana da Igreja, na sua maternidade, mas no âmbito deste capítulo, por razões de ordem económica, essa indispensável dimensão apenas é suposta, porquanto Maria é figura e tipo da Igreja na fé, na caridade e na união com Cristo, tal como se expressou o II Concílio Ecuménico do Vaticano na Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (LG 63) 63.

⁴⁷⁷ É claro, pela bibliografia citada, que B. Forte colhe e desenvolve a fundamentação que antes dele foi elaborada neste campo, cujos frutos se fizeram sentir no próprio Concílio Vaticano II, nomeadamente na *Lumen Gentium*, por E. Schillebeckx (Cf. E. SCHILLEBECKX, *Le Christ. Sacrement de la rencontre de Dieu* (Paris: Cerf 1960) [original holandês 1957], e O. Semmelroth (Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original* (San Sebastian: Ediciones Dinor 1966) (original alemão 1963).

⁴⁷⁸ Cf. B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione nell'Inizio e il compimento* (Milão: Paoline 1991) 186-187.

⁴⁷⁹ Cf. B. FORTE, *Teologia della storia*, 189.

⁴⁸⁰ Não obstante, O. Semmelroth (1912-1979) identifica-o com a Igreja (Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 58), enquanto B. Forte, se refere a Cristo. Mas antes de O. Semmelroth, já E. Schillebeckx (1914-2009) usa a expressão para se referir a Cristo (Cf. E. SCHILLEBECKX, *Le Christ. Sacrement de la rencontre de Dieu*, 22). Contudo, parece-nos que as expressões são equivalentes, porquanto se referem ao *Christus Totus*, cabeça e corpo.

encontro com Deus, porquanto «*sacramento de Deus, sacramento do homem, Cristo é em pessoa a aliança dos mundos, aquele no qual céu e terra se encontram*»⁴⁸¹. Deste modo, Cristo é o sacramento por excelência de Deus, porquanto ele «*é a suprema auto-comunicação de Deus*»⁴⁸².

A verdade é que a «*economia sacramental, realizada plenamente no sacramento originário que é Cristo, exige pois um prolongamento analógico*»⁴⁸³, dado que a auto-comunicação de Deus realizada em Cristo, há-de prolongar-se na história para todos os homens. Ora, este prolongamento, diz Bruno Forte, que se realiza na força do Espírito Santo, é a Igreja, que colhe a sua dimensão sacramental no sacramento que Cristo é⁴⁸⁴. Quer dizer, a Igreja, em analogia com o mistério da encarnação (*Lumen Gentium* 8), é como que o sacramento universal da salvação (*Lumen Gentium* 48), dado que, segundo a eclesiologia paulina do corpo de Cristo, a Igreja diz o corpo sacramental de Cristo no seio da história⁴⁸⁵. Portanto, a dimensão sacramental da Igreja, enquanto significa justamente a presença permanente da autocomunicação de Deus em Cristo, «*actua na história pela força do Espírito Santo*»⁴⁸⁶, através da cadeia de testemunhos, pelos quais se transmite o contacto directo com Cristo. Assim sendo, a fé em Cristo não se encontra fundada no sentido do que é dito, mas na experiência que os homens fazem dele na palavra e no Espírito⁴⁸⁷. A transmissão da fé apostólica da Igreja situa-se aqui, e dado que a Igreja é o corpo de Cristo, então ela é o lugar concreto e histórico onde se pode

⁴⁸¹ B. FORTE, *L'Eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed ética sacramentale* (Milano: San Paolo 1993) 191.

⁴⁸² B. FORTE, *Teologia della storia* 191.

⁴⁸³ B. FORTE, *L'Eternità nel tempo*, 192.

⁴⁸⁴ Cf. B. FORTE, *L'Eternità nel tempo*, 193.

⁴⁸⁵ Cf. B. FORTE, *L'Eternità nel tempo*, 193.

⁴⁸⁶ B. FORTE, *L'Eternità nel tempo*, 194.

⁴⁸⁷ Cf. B. FORTE, *Teologia della storia* 189.

fazer a experiência de Cristo⁴⁸⁸. A Igreja é, pois, sacramento do encontro com Cristo, e por ele, com ele e nele, na força do Espírito, é sacramento do encontro com Deus.

É nos sacramentos que a Igreja, Corpo de Cristo e ícone da Trindade⁴⁸⁹, atinge o cume e a fonte da sua própria existência, uma vez que os sacramentos são «*os acontecimentos da auto-comunicação divina, oferecidos segundo a economia das necessidades de nascer, de crescer, de cura e de testemunho de uma existência redimida, no seu aspecto pessoal e eclesial*»⁴⁹⁰. No fundo, a Igreja é o lugar da graça de Cristo, dado que é sacramento do encontro com Cristo, e os sacramentos são o lugar onde se pode fazer a experiência da autocomunicação de Deus de forma mais intensa, porquanto se «*oferece na maneira mais conveniente ao ver e ao ouvir, ao tocar e ao degustar do sentir humano*»⁴⁹¹.

Bruno Forte evidencia que nos sacramentos da Igreja a justificação torna-se acontecimento da história de cada homem e a graça transforma assim cada coração⁴⁹². É «*na visibilidade do sacramento que a eternidade monta a sua tenda no tempo e a história de Deus vem visitar e habitar verdadeiramente o êxodo do homem*»⁴⁹³.

Isto significa precisamente, segundo uma formulação de Jacinto Farias (1950-) colhida de H. U. von Balthasar, o *kairos sacramental*⁴⁹⁴, no qual se encontram o tempo e a eternidade, a justiça e a misericórdia, uma vez que os sacramentos são celebração da revelação da Trindade na história, por meio dos quais o tempo e a eternidade se cruzam

⁴⁸⁸ Cf. B. FORTE, *Teologia della storia* 189.

⁴⁸⁹ Bruno Forte desenvolveu em obra anterior esta dimensão da Igreja como ícone da Trindade, no sentido de que «*Cristo não está separado do Pai e do Espírito, e o seu Corpo eclesial é visto como presença real e densa d'Ele na história, radicada e alimentada pelo seu Corpo eucarístico*». (B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Milano: Paoline 1988) 199.

⁴⁹⁰ B. FORTE, *Teologia della storia* 192.

⁴⁹¹ B. FORTE, *Teologia della storia* 191.

⁴⁹² Cf. B. FORTE, *Teologia della storia* 195.

⁴⁹³ B. FORTE, *Teologia della storia* 195.

⁴⁹⁴ J. FARIAS, *O kairos sacramental: o lugar do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia*, in *Didaskalia*, XLI Fasc. 1 (2011) 173.

e concentram no *kairos* do presente⁴⁹⁵. Contrária, assim, o que sustenta J. Moltmann, para o qual o *kairos* diz respeito à promessa acerca da ressurreição universal dos mortos, o que faz com que ele seja mais uma ausência que uma presença, seja uma esperança e uma promessa acerca do futuro que de Cristo podemos esperar, ainda que nele a promessa já esteja realizada⁴⁹⁶.

Os sacramentos, enquanto gestos de Cristo e da Igreja⁴⁹⁷, são manifestação kairológica da eternidade no presente. Portanto, conclui Jacinto Farias que é no *kairos sacramental*, na celebração dos sacramentos, que realizam o que significam de forma eficaz, que se dá «o cruzamento entre tempo e eternidade [...] e a reconciliação entre a justiça e a misericórdia, que em Deus são o mesmo»⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Cf. J. FARIAS, *O kairos sacramental*, 180.

⁴⁹⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *La Venida de Dios*, 373.

⁴⁹⁷ J. FARIAS, *O kairos sacramental*, 187.

⁴⁹⁸ J. FARIAS, *O kairos sacramental*, 189.

CONCLUSÃO

O caminho percorrido até este momento foi longo. Impõe-se agora uma conclusão, diria inconclusiva, porque mesmo neste momento temos de pressupor que no fim está sempre oculto um início. Seguindo uma estrutura ternária procurámos delimitar e apresentar no primeiro capítulo a emergência da questão escatológica na teologia protestante na passagem do século XIX para o século XX, por configurar o contexto onde a escatologia conheceu abundantes desenvolvimentos, o que lhe conferiu um lugar e uma importância que anteriormente não tinha.

Foi este contexto que permitiu a passagem para o segundo capítulo dedicado a J. Moltmann, mesmo sacrificando teólogos como P. Tilich e W. Pannenberg. Contudo, a pertinência da obra *A Vinda de Deus* impôs-se justamente pelo facto de que esta, por um lado, pretende apresentar uma escatologia integrante e integral, e, por outro, constitui um momento de síntese da obra do próprio autor. Mas, dado que esta dissertação se desenvolve numa Faculdade de Teologia Católica, confissão de que somos devedores e filhos, impunha-se uma leitura católica das propostas de J. Moltmann em *A Vinda de Deus*, também para refrear a paixão, por vezes cega, a que a leitura exaustiva de um autor, para mais tão sedutor, nos pode conduzir.

Este confronto, tão saudável, permitiu estabelecer um diálogo crítico reconhecendo as necessárias aproximações e valorações de J. Moltmann, das quais destaco a centralidade cristológica da escatologia e ainda o entendimento da escatologia como um processo que tem na ressurreição de Jesus de entre os mortos o seu início, o que faz com a escatologia seja vista como um todo. Ao mesmo tempo, procurámos não escamotear as dificuldades, e não são poucas, das quais destacamos a grande, para não dizer total, ausência nesta escatologia, exposta em *A Vinda de Deus*, da dimensão eclesiológica e sacramental.

Muitas são as pistas que J. Moltmann nos deixou e muitas são as questões por aprofundar, nomeadamente, no que concerne à tão sugestiva escatologia histórica e cósmica apresentadas pelo autor, mas que, por uma questão de tempo e de espaço, não foi possível dedicar-lhes um ulterior desenvolvimento. Foi, nesse sentido, que fizemos uma clara opção por dedicar o último capítulo desta dissertação a tratar, ainda que pressupondo o que está antes, as questões em torno da escatologia pessoal, também porque é nesse âmbito que J. Moltmann dialoga mais de perto com a teologia católica.

Para tratar esta temática partimos do Magistério, instância autorizada por meio da qual a fé católica é consignada, e fizemos ainda, do ponto de vista da teologia, opção clara por um ou dois autores católicos, o que, bem sabemos, é um limite, porquanto neles não está totalizada a diversidade e pluralidade da teologia católica. Vimos, então, que o tema da imortalidade da alma não é incompatível com a ressurreição dos mortos, que diz respeito à pessoa toda – corpo e alma – porquanto a alma, criatura de Deus, diz, segundo J. Ratzinger, não um princípio substancialista, mas a radical abertura do homem para Deus que o constitui como tal. Por isso, sustenta, deverá manter-se, do ponto de vista da linguagem, a distinção entre alma e corpo, sem que com isso se esteja a cair num dualismo antropológico.

No que concerne à temática em torno do purgatório, realidade de fé acreditada pela Igreja, este diz não um espaço físico, mas possui uma centralidade cristológica, uma vez que a purificação é Cristo mesmo, pois é nele que o homem é purificado, aperfeiçoado para o encontro com Deus e para a comunhão dos santos. A dimensão expiatória do purgatório, que J. Moltmann nega em virtude da doutrina da justificação que postula, significa, segundo H. U. von Balthasar, que os frutos da paixão e da graça de Cristo não são tratados como simples magia, mas que o homem é aperfeiçoado para Deus pelo amor, o que permite uma analogia com a mística (C. Pozo). Finalmente, reconhecemos que a escatologia se cumpre historicamente no hoje da Igreja, sacramento

de Cristo e de Deus, e nos sacramentos, enquanto gestos de Cristo e da Igreja. Nesse sentido, é no *kairos* sacramental, isto é, na realidade sacramental, enquanto momento epifânico da presença da Trindade, que o tempo e a eternidade se cruzam (Jacinto Farias). Ora, esta fundamentação eclesiológica e sacramental é a nota distintiva entre a escatologia católica e a escatologia que J. Moltmann apresentou.

Não obstante, parece-nos que existe já material suficiente para uma proveitosa discussão. E como nem tudo não ficou resolvido e muito ficou por aprofundar, fica-nos o desejo, e agora cumpre-se existencialmente em nós o axioma segundo o qual o fim diz o princípio, de, quem sabe se num futuro próximo, aprofundar a dimensão eclesiológica e sacramental da escatologia. Possamos nós estar à altura da empresa.

Bibliografia

- ALVIAR, José, *Escatología* (Pamplona: EUNSA 2004).
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Teologia da História* (Lisboa: Universidade Católica 2010) [original alemão 1959].
- , *Escatología*, in *Verbum Caro* (Madrid: Guadarrama 1964) [original alemão 1960] 325-354.
- , *Escatología en nuestro tiempo* (Madrid: Encuentro 2008) [original alemão inédito 2005].
- BARTH, Karl, *L'Épître aux Romains* (Genève: Labor et Fides 1967) [original alemão 1922].
- BAUKHAM, Richard, *Eschatology in The Coming of God*, in R. BAUKHAM (Dir.), *God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann* (Minneapolis: Fortress Press 2001) 1-34.
- BENTO XVI, *Spe Salvi* (Lisboa: Paulus 2007).
- BINI, Luigi, *L'Intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana* = Anacleto Gregoriana, 114 (Roma: PUG 1961).
- BREUNING, Wilhelm, *Desenvolvimentos sistemáticos dos enunciados escatológicos*, in J. FEINER-M. LOEHRER (Dir.), *Myterium salutis*, Vol. V/3 (Petrópolis: Vozes 1985) [original alemão 1976] 213-316.
- BULTMANN, Rudolf, *Histoire et Eschatologie* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1959) [original alemão 1955].
- , *Foi et Compréhension I* (Paris: Seuil 1970) [original alemão 1933 e 1952].
- , *Foi et Compréhension II* (Paris: Seuil 1969) [original alemão 1960 e 1965].
- CADAVID, Alvaro, *La investigación sobre la vida de Jesús*, in *Teología y vida*, Vol XLIII, 2002, 512-540.
- CARVALHO, Maria Manuela de, *O Purgatório Esperança de Comunhão* (Dissertação de Licenciatura), Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia (Lisboa 1977).
- , *A Consumação do Homem e do Mundo* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Editora 2004).
- , *Céu – Purgatório – Inferno e o Dinamismo da Esperança*, in *Communio* 4 (1984)

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1993).

CHIRON, Jean-François, *Église et eschatologie*, in O. ARTUS (Dir.), *Eschatologie et morale* (Paris: Desclée de Brouwer 2009) 21-44.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie*, in *La Documentation Catholique* 2069 (1993) 309-326.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 939-943.

CULLMANN, Oscar, *Christ et le Temps* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1966) [original alemão 1946].

---, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1959) [original alemão 1956].

---, *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1963).

---, *Études de Théologie Biblique* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1968).

DENZIGER, Heinrich, HÜNERMAN, Peter, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (São Paulo: Paulinas-Loyola 2007 [original alemão 1991]).

DODD, Charles Harold, *The Parables of the Kingdom* (Glasgow: Collins 1978 [1ª Edição 1935]).

FABRIS, Rinaldo, *Jesus de Nazaret* (Salamanca: Sígueme 1985) [original italiano 1983].

FARIAS, José Jacinto de, *O Espírito e a História. O pneuma divino no debate sobre as pessoas da Trindade* (Dissertatio ad doctoratum), Pontificia Universitas Gregoriana – Facultas Theologiae (Roma 1989).

---, *O kairos sacramental: o lugar do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia*, in *Didaskalia*, XLI Fasc. 1 (2011) 173-189.

FORTE, Bruno, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Milano: Paoline 1988).

---, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione nell'Inizio e il compimento* (Milão: Paoline 1991).

---, *L'Eternità nel tempo. Saggio de antropologia ed ética sacramentale* (Milano: San Paolo 1993).

GIBELLINI, Rosino, *Teologia do Século XX* (São Paulo: Loyola 1998) [original italiano 1992].

GILOT, Fernando, *Da Doutrina da Justificação na Teologia de Karl Barth*, Separata de *Itinerarium*, XLI (1995), 369-390.

GRAY, John, *A Morte da Utopia* (Lisboa: Guerra e Paz 2008) [original inglês 2007].

HARNACK, Adolf, *What is Christianity* (New York: Williams and Norgate 1901), [original alemão 1899-1900].

JEREMIAS, Joachim, *As Parábolas de Jesus* (São Paulo: Paulinas 1983) [original alemão 1947].

KASPER, Walter *Jesus, El Cristo* (Salamanca: Sígueme 1986) [original alemão 1974].

KESSLER, Hans, *La Risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio bíblico teológico-fondamentale e sistematico* (Brescia: Queriniana 1999) [original alemão 1985].

KEHL, Medard, *Escatología* (Salamanca: Sígueme 1992) [original alemão 1986].

LENNERZ, Heinrich, *De Novissimis* (Roma: Universidade Gregoriana 1950).

LIBÂNIO, Juan B., BINGEMER, M^a. Clara L., *Escatología Cristiana* (Madrid: Paulinas 1985).

LOISY, Alfred, *L'Évangile et l'Église* (Paris: Libaire Émile Nourry 1929) [1^a edição 1902].

LOPES, Óscar, *Conferências Democráticas*, in J. SERRÃO (Dir.), *Dicionário da História de Portugal 1/A-D* (Lisboa: Iniciativas Editoriais 1971) 666-667.

LUTHER, Martin, *Deux Prédications sur la Dépouille Mortelle du Prince-Électeur Frédéric de Saxe. La Première Prédication [10 mai 1525]*, in *Ouvertes*, Tome IX (Genève: Labor et Fides 1961) 131-139.

MARTINS, Nuno Brás, *A presença de Deus no tempo do homem*, in *Didaskalia*, XXXVIII, Fasc. 2, 2008, 247-268.

MOLTMANN, Jürgen, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sígueme 2006) [original alemão 1964].

---, *La categoria novità (novum) nella teologia cristiana*, in *Prospettive della Teologia* (Brescia: Queriniana 1973) [original alemão 1968] 203-220.

---, *El Dios Crucificado* (Salamanca: Sígueme 2010) [original alemão 1972].

---, *La Chiesa nella forza dello Spirito* (Brescia: Queriniana 1976) [original alemão 1975].

---, *The Future of Creation. Collected Essays* (Minneapolis: Fortress Press 2007) [original alemão 1977].

---, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme 1983) [original alemão 1980].

---, *Dio nella Creazione* (Brescia: Queriniana 1986) [original alemão 1985].

---, *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions* (London: SCM Press 1990) [original alemão 1989].

---, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*. (Brescia: Queriniana 1993) [original alemão 1991].

---, *El Espíritu de la vida* (Salamanca: Sígueme 1998) [original alemão 1991].

---, *Jesus Christ for today's world* (Minneapolis: Fortress Press 1994) [original alemão 1994].

---, *La Venida de Dios* (Salamanca: Sígueme 2004) [original alemão 1995].

---, *Esperienze di Pensiero Teologico. Vie e forme della teologia cristiana* (Brescia: Queriniana 2001) [original alemão 1999].

---, *In the End – the Beginning. The Life of Hope* (London: SCM Press 2004) [original alemão 2003].

---, *Sun of Righteousness, Arise. God's future for humanity and the Earth* (Minneapolis: Fortress Press 2010) [original alemão 2009].

---, *Ethics of Hope* (Minneapolis: Fortress Press 2012) [original alemão 2010].

NITROLA, Antonio, *Escatologia* (Monferrato: Piemme 1991).

NOCKE, Franz-Josef, *Escatología* (Barcelona: Herder 1984) [original alemão 1982].

OTTO, Randall E., *The God of Hope. The trinitarian vision of Jürgen Moltmann* (Boston: University Press of America 1991).

PANNENBERG, Wolfhart, *Teología Sistemática III* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2007) [original alemão 1993].

POULAT, Émile, *Critique et mystique* (Paris: Centurion 1984).

POZO, Cândido, *La Venida del Señor en la Gloria. Escatología*. (México: EDICEP 1993).

RAHNER, Karl, *Descendio a los Infiernos*, in *Escritos de Teología VII* (Madrid: Taurus 1969) [original alemão 1966] 160-165.

RATZINGER, Joseph, *Dogma e Predicazione* (Brescia: Queriniana 2005) [original alemão 1973].

---, *Escatología. La muerte y la vida eterna. Curso de Teologia Dogmática* (Auer/Ratzinger), Tomo IX (Barcelona: Herder 1980) [original alemão 1977].

---, *Elementi di teologia fondamentale* (Brescia: Mrocelliana 1986) [original alemão 1982].

---, *Jesus de Nazaré I*, Vol. I (Lisboa: Esfera do Livros 2007) [original alemão 2007].

RENAN, Ernest, *Vie de Jésus* (Paris: Nelson and Calmann-Lévy 1863).

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La Otra Dimensión. Escatología Cristiana* (Madrid: Sal Terrae 1975).

---, *La Pascua da la creación. Escatología* (Madrid: BAC 2007) [1ª edição 1996].

SEMMELOTH, Otto, *La Iglesia como Sacramento Original* (San Sebastian: Ediciones Dinor 1966) [original alemão 1963].

SCHILLEBECKX, Eduard, *Le Christ. Sacrement de la rencontre de Dieu* (Paris: Cerf 1960) [original holandês 1957].

SCHMAUS, Michael, *Teología Dogmática VII. Los Novísimos* (Madrid: Rialp 1964) [original alemão 1958].

SCHWEITZER, Albert, *The Mystery of the Kingdom of God. The secret of Jesus' Messiahship and Passion* (London: Adam & Charles Black 1950) [original alemão 1901].

---, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (London: Adam & Charles Black, London, 1954) [original alemão 1906].

SCHÜTZ, Christian, “*Fundamentação Geral da Escatologia*”, in Johannes. Feiner-Magnus, Loehrer (Dir.), *Myterium salutis*, Vol. V/3 (Petrópolis: Vozes 1985) [original alemão 1976] 5-139.

TATUM, Walter, *In quest of Jesus* (Kentucky USA: John Knox Press 1982).

THEISSEN, Gerd, MERZ, Annette, *O Jesus Histórico. Um Manual*. (São Paulo: Loyola 2002) [original alemão 1996].

TILLICH, Paul, *Systematic Theology III* (London: James Nisbet & Co. LTD. 1964) [1ª edição 1963].

VANCO, Miroslav, *L'immortalità dell'anima all'interno del dibattito sull'Escatologia Intermedia* (Dissertatio ad doctoratum), Pontificia Universitas Sanctae Crucis – Facultas Theologiae, Roma, 2000.

Índice

INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO PRIMEIRO	8
Emergência da questão escatológica na teologia protestante: temas e protagonistas	8
1.1. A. von Harnack e A. Schweitzer: da moralização à escatologização da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus e a protelação da Parusia	9
1.2. Charles Harold Dodd: escatologia realizada	15
1.3. Karl Barth: actualismo escatológico	18
1.4. Rudolf Bultmann: escatologia existencial	20
1.5. Oscar Cullmann: a história da salvação como escatologia.....	24
Conclusão.....	29
CAPÍTULO SEGUNDO	32
A escatologia de Jürgen Moltmann na obra <i>A Vinda de Deus</i>	32
2.1. A escatologia do Deus que vem: uma escatologia integrante	32
2.2. A escatologia do Deus que vem como nova criação: as categorias de <i>novum</i> e <i>adventus</i>	34
2.3. Escatologia Pessoal	41
2.3.1. Ressurreição da carne e imortalidade da alma.....	42
2.3.2. O tempo e o espaço dos mortos na comunhão com Cristo	49
2.4. Escatologia Histórica.....	57
2.4.1. Uma escatologia milenarista e apocalíptica.....	57
2.4.1.1. Necessidade de uma escatologia milenarista.....	62
2.4.1.2. Apocalíptica histórica	63
2.4.1.3. Necessidade de uma escatologia apocalíptica	65
2.4.2. A restauração de todas as coisas.....	68
2.5. Escatologia Cósmica	71
2.5.1. O futuro da criação: <i>sábado</i> e <i>shekiná</i>	72
2.5.2. O tempo e o espaço da nova criação.....	76
2.6. Escatologia Divina	81
Conclusão.....	83
CAPÍTULO TERCEIRO	87
Problematização em torno da obra <i>A Vinda de Deus</i>	87
3.1. Síntese ponderativa dos resultados da investigação do primeiro e segundo capítulo	87
3.2. A imortalidade da alma: duas visões contrapostas.....	92
3.3. O lugar dos mortos: a doutrina católica sobre o purgatório	96
3.3.1. No Magistério	98
3.3.2. Na Teologia	100
3.4. A dimensão eclesial-sacramental da escatologia	103
CONCLUSÃO	107
Bibliografia	110

